DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
Facultatea de Teologie Romano-Catolică

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XIX, nr. 38 / 2016

Sapientia
Iaşi 2016

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuțeanu, nr. 6
RO – 700462 – IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.dialogteologic.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

LE SCELTE PASTORALI
DEL CARDINALE CARLO MARIA MARTINI
PERCHÉ LA CHIESA FOSSE IN ASCOLTO
DELLA PAROLA DI DIO

*don Matteo CRIMELLA**

Abstract: Lo studio presenta un panorama sulle scelte pastorali del cardinale Carlo Maria Martini. La Parola di Dio ha guidato la predicazione e l'azione pastorale di Martini; egli proponeva cinque parole fondamentali come guida irrinunciabile per la vita della comunità cristiana: il silenzio, la Parola di Dio, l'Eucaristia, la missione e la carità. Dopo quindici anni di servizio episcopale, al termine del Sinodo diocesano 47°, il cardinale sintetizzava il compito della Chiesa per mezzo del verbo "evangelizzare". La missione della Chiesa è comunicare il Vangelo.

Keywords: Vangelo, Chiesa, Parola di Dio, ascolto, salvezza, comunicare.

1. In occasione del suo LXX compleanno, la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale dedicò al cardinale Martini una *Raccolta di Studi* di alto profilo teologico[1]. In appendice si riportava la lista della prima produzione bibliografica di Martini[2], quella prevalentemente esegetica, incominciata nel 1951 e giunta sino al 1980, anno dell'inizio del ministero episcopale a Milano. Scorrendo quei titoli emergono volumi scientifici (anzitutto le sue tesi dottorali: la prima in Teologia sul problema storico della risurrezione, la seconda in Scienze Bibliche sulla recensionalità del Codice B), articoli di alta specializzazione, interventi a simposi internazionali, rassegne bibliografiche di critica testuale (la materia coltivata e insegnata da Martini al Biblico), recensioni, ma pure scritti di carattere spirituale e pastorale. Con un simile *curriculum* nessuno avrebbe mai immaginato che, nominato arcivescovo di un'immensa diocesi, Martini diventasse uno degli autori italiani più letti nel mondo e i suoi libri (la stragrande maggioranza non direttamente scritti da lui ma quasi "carpiti" dalla sua viva voce e poi redatti dalla sua segreteria senza essere stati mai rivisti dall'autore) fossero un

* Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano.

[1] Cfr. *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno*, a cura di Giuseppe ANGELINI (Quodlibet 7), Glossa, Milano 1998.

[2] Tullio CITRINI – Marco VERGOTTINI, «Bibliografia (1951-1980)», in *La Rivelazione attestata,* 337-356.

vero e proprio caso editoriale. Martini è stato tradotto in tutte le lingue europee ma non mancano versioni nelle lingue asiatiche, africane e pure in ebraico moderno[3].

Il caso editoriale è solo un risvolto di una caratteristica dell'arcivescovo di Milano, ovverosia la sua indubbia capacità di comunicare, di farsi ascoltare da tutti, credenti e laici, intellettuali e persone semplici. Martini nei ventidue anni del suo ministero episcopale non ha mai smesso di spiegare le pagine dell'uno e dell'altro Testamento, nei suoi interventi ha sollevato grandi interrogativi, mai si è sottratto alla sfida posta dalla contemporaneità, ha attentamente evitato di rifugiarsi all'ombra di comode sicurezze preconfezionate. Il cardinale si è esposto, assicurando alla fede cristiana e al cattolicesimo (dire italiano sarebbe riduttivo perché il respiro di Martini era mondiale) la capacità di pensare e di confrontarsi col mondo senza cadere né a dritta (nella deriva apologetica), né a manca (confondendo il nuovo col bene). Questa libertà Martini l'ha pagata cara: è stato osannato e odiato, adulato e contestato, trovandosi, suo malgrado, al centro di molte discussioni critiche. Ha lucidamente scritto il suo biografo, Marco Garzonio:

> A me vien da dire che molti non credenti si sono ritrovati in lui forse proprio perché hanno avvertito il suo porsi come strumento e veicolo di «qualcos'altro», di un valore alto capace di trascendere le occupazioni, gli affetti, gli interessi quotidiani, hanno intuito un qualcosa di misterioso ma insieme di credibile in quel suo «lasciarsi guidare e fare» dalla Parola, della quale lui ha sempre tenuto a porsi come annunciatore. E, forse, molti cattolici hanno avuto in antipatia e in sospetto il cardinale, in quanto si sono resi conto dei «pericoli» che il riferimento continuo alla Parola presenterebbe per chi della professione di fede facesse solo un'appartenenza, una consuetudine, uno strumento. L'appello alla coscienza crea sempre una certa apprensione all'interno della Chiesa, tra laici e chierici, senza distinzioni. Eppure, in un'antica preghiera della liturgia ambrosiana i fedeli chiedono a Dio: «Dona sempre al tuo popolo pastori che inquietino la falsa pace delle coscienze». E Martini riprese quest'orazione: gli piaceva molto[4].

2. Qual è la radice di una simile capacità comunicativa? Martini non aveva il carattere di Giovanni Paolo II, pontefice capace di catalizzare l'attenzione di folle oceaniche non tanto per i suoi discorsi quanto più per la sua carismatica figura. Il cardinale era introverso e riservato; aveva un tratto amabile e disponibile ma si percepiva la sua naturale timidezza, dominata

---

[3] La bibliografia più aggiornata è nel volume: Carlo Maria MARTINI, *Le ragioni del credere. Scritti e interventi*, a cura di Damiano MODENA e Virginio PONTIGGIA con saggi introduttivi di Ferruccio PARAZZOLI e Marco GARZONIO (I meridiani. Classici dello Spirito), Mondadori, Milano 2011, 1761-1814. La lista non riporta le traduzioni in altre lingue degli scritti di Martini.

[4] Marco GARZONIO, *Il profeta. Vita di Carlo Maria Martini* (Le Scie), Mondadori, Milano 2012, 36.

con ignaziana determinazione. Crediamo che una delle radici della sua capacità di comunicare il vangelo sia la lunga coltivazione degli amatissimi studi biblici. Martini sapeva spiegare e spiegarsi, parlava in modo semplice e affascinante; la sua logica era stringente, la sua prosa era ricca ma non alata, la progressione dei suoi argomenti era graduale e convincente[5]. Si coglie qui un aspetto che viene direttamente dalla competenza che egli aveva guadagnato in ambito scientifico, prima studiando e poi insegnando critica testuale. La Bibbia è stato il testo in assoluto più copiato nell'antichità: possediamo migliaia di manoscritti ebraici, greci, latini, copti, siriaci. Confrontare le varie lezioni per ipotizzare quale fosse la lezione originale è il compito della *critica textus*. Le ragioni della scelta di una lezione dipendono da criteri esterni (antichità dei manoscritti, parentela dei codici, tipo testuale) e da criteri interni; a questo proposito due sono le regole fondamentali da seguire: ha maggiore probabilità di essere autentica la lezione più difficile (lo scriba che copia infatti tende a semplificare laddove non capisce) e la lezione più breve (lo scriba infatti ha sempre la tentazione di allungare per chiosare). Ma v'è pure una terza regola: la lezione che si ritiene originale deve spiegare le varianti; quando anche questa condizione si realizza si può avere un buon grado di certezza a proposito della lezione scelta. Martini per anni si è chinato sui manoscritti, ha individuato con cura le differenze, ha cercato di capire le varianti per ipotizzare quale potesse essere considerata la lezione originale. Quando poi fu chiamato (unico cattolico, unico italiano) ad essere membro del comitato internazionale e interconfessionale che preparava una nuova edizione critica del Nuovo Testamento greco, discuteva le ragioni delle sue scelte coi grandi nomi della critica testuale dell'epoca.

Da arcivescovo Martini ha conservato questa attitudine all'analisi, non ha perso per nulla la capacità di distinguere con meticolosità filologica, si è esercitato senza sosta in una vera e propria vigilanza intellettuale, ponendosi domande sulla realtà che aveva davanti agli occhi. Quando nel 1990 scrisse la lettera pastorale *Effatà*, dedicata al "comunicare", enucleava alcune regole della comunicazione fra gli uomini. È la riflessione del biblista ormai da dieci anni arcivescovo; in essa si percepisce ancora intatto il rigore del professore che ha coltivato con passione la disciplina della *critica textus*:

> Ogni comunicazione autentica nasce dal *silenzio*. Infatti ogni parlare umano è dire qualcosa a qualcuno: qualcosa che deve anzitutto nascere dentro. Nascere dentro suppone un autoidentificarsi, un autocomprendersi, un cogliere la propria interiore ricchezza. Molte forme di loquela non sono vera comunicazione,

---

[5] Cfr. Damiano MODENA, *Carlo Maria Martini. Custode del Mistero nel cuore della storia*, Prefazione di [*sic!*] card. Carlo Maria MARTINI, Postfazione di Bruno FORTE (Saggistica 27), Paoline, Milano 2005, 84-87.

> perché nascondono un vuoto interiore: sono chiacchiera, sfogo superficiale, esibizionismo... Ogni vera comunicazione esige spazi di silenzio e di raccoglimento. Non è necessaria la moltitudine delle parole per comunicare davvero. Poche parole sincere nate da un distacco contemplativo valgono più di molte parole accumulate senza riflessione.
>
> La comunicazione ha bisogno di *tempo*. Non si può comunicare tutto d'un colpo, in fretta e senza grazia. Se Dio ha diffuso una comunicazione tanto importante ed essenziale come quella dell'alleanza nell'arco di un lungo tempo storico, vuol dire che anche la comunicazione ha bisogno di tempi e momenti, è un fatto cumulativo, richiede attenzione all'insieme. A questo riguardo noi manchiamo spesso per disattenzione, fretta, superficialità. Occorre saper cogliere i momenti giusti senza bruciare le tappe.
>
> Non bisogna spaventarsi dei momenti di ombra. *Luci e ombre* sono vicende normali del fatto comunicativo. Chi nel rapporto interpersonale vuole solo e sempre luce, chiarezza, certezza assoluta, dà segno di voler dominare piuttosto che comunicare, cade nella gelosia e si aliena l'altro, anche se in apparenza lo conquista. Dobbiamo accettare la "croce" della comunicazione se vogliamo giungere a quella trasparenza che è possibile in questa vita[6].

Da queste parole emerge il senso della complessità della comunicazione umana. Martini non tace le fatiche, non nasconde le insidie, non misconosce i fallimenti, ma coltiva la fiducia che fra gli uomini sia possibile intendersi. Nella sottolineatura del *silenzio*, del *tempo*, delle *luci* e delle *ombre* pare di cogliere anche qualcosa della sua formazione: un lungo tempo di riflessione e di studio ha plasmato un uomo capace di intelligenza, cioè di leggere in profondità (*intus legere*) la realtà; lo spazio dedicato alla ricerca non ha inaridito il suo cuore assetato di verità, ma l'ha reso ancora più sensibile; la scienza che ha coltivato gli ha fatto percepire il carattere complesso dell'umana realtà, bisognosa di essere accolta nella sua poliedrica ricchezza mai scontata.

3. Martini amava spiegare il testo biblico, secondo la tradizione della *lectio divina*, da lui stesso incrementata e capillarmente diffusa nelle comunità cristiane. Rileggendo oggi alcune di quelle numerose meditazioni, emerge come il cardinale interrogasse il testo biblico e a poco a poco ne facesse emergere il senso, per poi domandarsi quale fosse il suo significato per la Chiesa e per i credenti. Questa continua interrogazione del testo sacro rivela la ricerca interiore dell'arcivescovo e insieme coinvolge il lettore a diventare compagno di viaggio di chi parla (o scrive) per compiere lo stesso itinerario interiore. In altre parole Martini non hai mai smesso di essere un cristiano che si interrogava sulla propria fede, pur essendo chiamato come vescovo a

---

[6] Carlo Maria MARTINI, «Effatà, apriti!», in ID., *Parola alla Chiesa, parola alla città*, Centro Ambrosiano – Dehoniane, Milano – Bologna 2002, 735-736.

pascere il gregge a lui affidato. In questo senso ha incarnato magistralmente il famoso motto di Agostino: *vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus* ("per voi infatti sono vescovo, con voi sono cristiano", *Sermo* 340,1).

Basti un esempio. Nell'agosto del 1985 il cardinale si recò in Kenya e predicò un corso di esercizi spirituali ai missionari. A tema erano le parabole di Gesù[7]. Scorrendo quelle riflessioni emergono continue domande: «Quante sono le parabole? Quando Gesù ha proclamato le parabole? Come vengono pronunciate le parabole? Di che cosa parlano le parabole?». Dopo aver tentato alcune risposte (che evidenziano la sua profonda conoscenza sia delle fonti sia della letteratura secondaria), Martini trae qualche applicazione pratica e così si esprime: «Evitare tutte le conclusioni troppo rapide, anche nella pastorale. Leggendo qua e là opere sulle parabole, talora mi trovo di fronte a conclusioni affrettate»[8]. E aggiungeva:

> Occorre molto ascolto e occorre molta pazienza per giungere a quella conoscenza di Dio che è promessa a chi segue davvero Gesù nella vita evangelica. Ascolto e pazienza perché il Signore è misterioso, abita nella nube, lo si conosce solo nell'esperienza e nella preghiera[9].

Infine spronava i suoi ascoltatori a

> interrogare il Maestro, parlare con Gesù. «Signore, perché hai detto questa parabola? perché ti esprimevi così? perché non parlavi più chiaramente in certe situazioni? perché accettavi che la gente non capisse ciò che dicevi? perché non ti rivelavi di fronte alla oscurità in cui al gente era immersa? Signore, che modo è il tuo di rivelare il Padre? in che maniera ardeva nel tuo cuore il fuoco da portare sulla terra?»[10].

Martini poneva domande al testo biblico perché era in ascolto di quella rivelazione di cui sapeva ancora stupirsi. Leggendo e pregando la Scrittura il cardinale riviveva l'esperienza del roveto ardente (cfr. *Es* 3,1-6); come Mosè si avvicinava colmo di meraviglia all'inusuale spettacolo, si toglieva i calzari e si poneva in ascolto di quella voce misteriosa. Il lettore dei suoi libri non può non cogliere il fascino di quel roveto; se è un credente rivive quell'esperienza con la medesima intensità.

Nel 1984 in duomo Martini spiegò ai giovani il *Miserere*. Le meditazioni furono raccolte in un volumetto con una prefazione dell'allora presidente del tribunale dei minori, Adolfo Beria di Argentine. Scriveva il giudice:

---

[7] Le meditazioni, riprese dal registratore e non riviste dall'autore, sono state pubblicate in Carlo Maria Martini, *Perché Gesù parlava in parabole?*, Dehoniane – EMI, Bologna 1985.

[8] *Ibidem*, 49.

[9] *Ibidem*, 49.

[10] *Ibidem*, 50.

> Devo confessare che ho letto queste pagine del cardinale Martini con una sottile invidia, quella di non sapere e potere parlare ai giovani che passano per il mio Tribunale con le parole, i concetti, il fascino dell'emozione, che egli ha usato nei suoi incontri di preghiera in Duomo. [...] Parto dal concetto di base: il «peccato», per la morale religiosa; il «reato», o il comportamento deviante minorile per il lavoro di noi giudici. Sembrano due cose lontane, regolate da leggi diverse. Ma poi leggo che il cardinale, rifacendosi al testo originale ebraico del Salmista, usa per esprimere il concetto di base tre parole diverse («cancella la mia ribellione, lavami da ogni disarmonia, tirami fuori da ogni smarrimento»); ed allora io mi ritrovo davanti quasi spontaneamente, con emozione, le facce di tanti giovani che arrivano in tribunale. Non ritrovo infatti in esse coscienza del reato (e certo neppure senso del peccato), ma certo ritrovo ribellione o disarmonia o smarrimento o tutte le tre cose insieme. E mi colpisce sempre questa dimensione molto umana, di umana fragilità e spesso di umana inconsistenza, che sta dietro il comportamento deviante[11].

4. Una città come Milano vive momenti drammatici. Durante l'episcopato di Martini sono stati molti gli episodi che hanno sconvolto la vita della metropoli: dagli atti di terrorismo degli anni '80 (proprio nei primi mesi della sua presenza), alle bombe mafiose degli anni '90. Vi sono stati però anche tempi in cui l'aria che si respirava si faceva pesante per lo scoppio di un conflitto, per la corruzione dilagante, per il crescere della tensione sociale. Basti pensare a Tangentopoli per evocare una stagione nella quale emergevano pericolosi intrallazzi fra politica e potentati economici e venivano alla luce regole di malcostume. In tempi così i *media* fanno da cassa di risonanza, la società civile si interroga, la gente semplice è spesso smarrita. Si parla, si discute, si moltiplicano i pareri. Martini nelle diverse stagioni vissute a Milano ha saputo interpretare quello che passava nel cuore non solo dei suoi fedeli ma pure della società. Egli sapeva dare voce alla complessità. La sua lettura della realtà non era mai stereotipata, ideologica, semplicistica. Come già nell'esercizio della *lectio* biblica, anche in quei momenti cruciali per la città e il Paese, il cardinale proponeva la sua analisi della realtà, esplicitando la percezione di quanto stava accadendo per dar voce allo smarrimento del cuore suo e di molti uomini e donne. Un esempio straordinario è il discorso che il cardinale tenne in duomo la sera del 29 gennaio 1991. La notte del 17 era scoppiata la prima guerra del Golfo: il presidente Bush aveva attaccato Saddam Hussein. Martini volle organizzare una veglia di preghiera. In quel momento di forte tensione l'arcivescovo diceva:

> Io lo dico e ne do testimonianza: il mio cuore è turbato, la mia coscienza è lacerata, i miei pensieri si smarriscono. Tutti noi, senza fare eccezione tra credenti

---

[11] Adolfo Beria di Argentine, «Una riflessione parallela», in Carlo Maria Martini, *La scuola della Parola. Riflessioni sul salmo "Miserere",* Mondadori, Milano 1985, 9-10.

> e non credenti possiamo ripetere: i nostri cuori sono turbati, le nostre coscienze sono lacerate, i nostri pensieri si smarriscono, le nostre opinioni tendono a dividersi.
>
> Smarrimento e angoscia che non ci coinvolgono solo sul terreno del lutto per i morti, delle lacrime per tutti i feriti, del lamento doloroso per i profughi, per i senza tetto, per coloro che vivono nell'angoscia dei bombardamenti giorno e notte.
>
> Lo smarrimento e la divisione delle opinioni avvengono pure sul terreno delle riflessioni etico-politiche, che in questi giorni si succedono facendo balenare i più diversi giudizi.
>
> Vorrei dire molto di più: lo smarrimento e l'angoscia toccano persino l'ambito della fede e della preghiera, che è quello che ci riunisce questa sera, perché siamo qui per vegliare, digiunare, intercedere, facendo nostre le intercessioni e le grida di tutti gli uomini e le donne, di tutti i bambini, di tutti i vecchi in qualche modo coinvolti nel conflitto del Golfo, di qualunque parte essi siano[12].

Quelle parole interpretavano perfettamente ciò che molte persone stavano vivendo. Il credente, il pastore Martini non si trincerava dietro concetti generali, dietro soluzioni prefabbricate, dietro frasi di circostanza. Sapeva dar voce all'angoscia del suo cuore come pure allo smarrimento della sua fede e della sua preghiera. Questa capacità di esprimere anche i vuoti, le domande, le angosce rivelava l'interiorità e la sensibilità dell'uomo prima che del pastore. Il travaglio della sua ricerca, espresso con forza e passione, non s'arrestava a guardarsi dentro; solitamente dava alla luce un'ipotesi di soluzione non sul piano pratico ma di natura etica o religiosa. Nel già citato discorso Martini espresse uno dei temi che gli stava più a cuore, quello della preghiera di intercessione. Così diceva il cardinale:

> Desidero chiedere al Signore di farci fare un altro passo avanti. Di farci intendere qual è il senso profondo di una vera preghiera per la pace, che sia una preghiera di intercessione nel senso biblico, simile alla preghiera di Abramo, alla preghiera di Gesù su Gerusalemme. [...]
>
> Intercedere non vuol dire semplicemente "pregare per qualcuno", come spesso pensiamo. Etimologicamente significa "fare un passo in mezzo", fare un passo in modo da mettersi nel mezzo di una situazione. Intercessione vuol dire allora mettersi là dove il conflitto ha luogo, mettersi tra le due parti in conflitto. Non si tratta quindi solo di articolare un bisogno davanti a Dio (Signore, dacci la pace!), stando al riparo. Si tratta di mettersi in mezzo. Non è neppure semplicemente assumere la funzione di arbitro o di mediatore, cercando di convincere uno dei due che lui ha torto e che deve cedere, oppure invitando tutti e due a farsi qualche concessione reciproca, a giungere a un compromesso. Cosi facendo, saremmo ancora nel campo della politica e delle sue poche risorse. Chi si comporta in questo modo rimane estraneo al conflitto, se ne può andare in qualunque momento, magari lamentando di non essere stato ascoltato.

---

[12] Carlo Maria Martini, «Un grido di intercessione», in Id., *Cammini di libertà. Lettere, discorsi e interventi 1991*, Dehoniane, Bologna 1992, 79.

> Intercedere è un atteggiamento molto più serio, grave e coinvolgente, è qualcosa di molto più pericoloso. Intercedere è stare là, senza muoversi, senza scampo, cercando di mettere la mano sulla spalla di entrambi e accettando il rischio di questa posizione. […] Non dunque qualcuno da lontano, che esorta alla pace o a pregare genericamente per la pace, bensì qualcuno che si metta in mezzo, che entri nel cuore della situazione, che stenda le braccia a destra e a sinistra per unire e pacificare.
>
> È il gesto di Gesù Cristo sulla croce […]. Egli è colui che è venuto per porsi nel mezzo di una situazione insanabile, di una inimicizia ormai giunta a putrefazione, nel mezzo di un conflitto senza soluzione umana. Gesù ha potuto mettersi nel mezzo perché era solidale con le due parti in conflitto, anzi i due elementi in conflitto coincidevano in lui: l'uomo e Dio. Ma la posizione di Gesù è quella di chi mette in conto anche la morte per questa duplice solidarietà; è quella di chi accetta la tristezza, l'insuccesso, la tortura, il supplizio, l'agonia e l'orrore della solitudine esistenziale fino a gridare: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,46).
>
> Questa è l'intercessione cristiana evangelica. Per essa è necessaria una duplice solidarietà. Tale solidarietà è un elemento indispensabile dell'atto di intercessione. Devo potere e volere abbracciare con amore e senza sottintesi tutte le parti in causa. Devo resistere in questa situazione anche se non capito o respinto dall'una o dall'altra, anche se pago di persona. Devo perseverare pure nella solitudine e nell'abbandono. Devo avere fiducia soltanto nella potenza di Dio, devo fare onore alla fede in Colui che risuscita i morti. Tale fede è difficile, per questo l'intercessione vera è difficile. Ma se non vi tendiamo, la nostra preghiera sarà fatta con le labbra, non con la vita. Naturalmente un simile atteggiamento non calpesta affatto le esigenze della giustizia. Non posso mai mettere sullo stesso piano assassini e vittime, trasgressori della legge e difensori della stessa. Però, quando guardo le persone, nessuna mi è indifferente, per nessuno provo odio o azzardo un giudizio interiore, e neppure scelgo di stare dalla parte di chi soffre per maledire chi fa soffrire. Gesù non maledice chi lo crocifigge, ma muore anche per lui dicendo: «Padre, non sanno quello che fanno, perdona loro» (*Lc* 23,34)[13].

Attingendo a piene mani al tesoro della Scrittura Martini non si limitava a proporre considerazioni dettate dal buon senso o da teorie politiche ma ipotizzava qualcosa di nuovo, in piena aderenza al dato rivelato e capace di interpellare le coscienze. Il cardinale univa questa duplice attitudine: sapeva dar voce al grido degli uomini e delle donne del suo tempo, ma sapeva pure suggerire una strada cristiana per uscire dalla crisi.

5. La duplice attitudine all'ascolto delle persone e della Parola ispirata distanziava il linguaggio del cardinale da certo linguaggio ecclesiastico corrente. Di questa distanza Martini era ben cosciente: essa ha nutrito per anni le pagine dei giornali che hanno presentato il cardinale prima come

---

[13] *Ibidem*, 82-84.

l'anti-Wojtyła e poi come il contraltare di Ratzinger. L'arcivescovo ha dimostrato di non essere prigioniero di questi stereotipi e ha manifestato la sua libertà interiore allorché fu invitato dal suo successore, il cardinale Tettamanzi, a festeggiare in duomo il XXV di episcopato (l'8 maggio 2005). Affermava:

> Si dice giustamente che nel mondo c'è molto relativismo, che tutte le cose sono prese quasi valessero come tutte le altre, ma c'è pure un "relativismo cristiano", che è il leggere tutte le cose in relazione al momento nel quale la storia sarà palesemente giudicata. E allora appariranno le opere degli uomini nel loro vero valore, il Signore sarà giudice dei cuori, ciascuno avrà la sua lode da Dio, non saremo più soltanto in ascolto degli applausi e dei fischi, delle approvazioni o delle disapprovazioni, sarà il Signore a darci il criterio ultimo, definitivo delle realtà di questo mondo. Si compirà il giudizio sulla storia, si vedrà chi aveva ragione, tante cose si chiariranno, si illumineranno, si pacificheranno anche per coloro che in questa storia ancora soffrono, ancora sono avvolti nell'oscurità, ancora non capiscono il senso di ciò che sta loro accadendo[14].
>
> La presa di posizione non poteva essere più chiara. Il 18 aprile il cardinale Ratzinger, presiedendo la Messa *Pro eligendo romano pontifice,* così si era espresso:
>
> Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. Ef 4,14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie[15].

Martini ha dunque osato contraddire il pontefice da poco eletto? L'anziano e ormai emerito arcivescovo di Milano ha inteso sfidare il papa? A ben vedere il discorso del porporato non contraddice il decano del sacro Collegio; semplicemente esprime un altro e differente punto di vista, guardando alla medesima realtà della storia umana secondo una prospettiva rigorosamente cristologica e dunque salvifica. Emerge così un'altra caratteristica del vescovo comunicatore: il parlare di Martini non era mai moralistico o castigatore,

[14] Carlo Maria Martini, «Il relativismo cristiano», *Il Regno attualità* 50/13 (2005) 349.

[15] Joseph Ratzinger, «Omelia nella messa *pro eligendo pontifice*», in *Enchiridion Vaticanum 23*, Dehoniane, Bologna 2008, n° 619 (p. 393).

ma sempre propositivo, capace di cogliere i segni della presenza del divino nei frammenti (e qualche volta anche nei cocci) dell'umanità di oggi. In questo senso i suoi discorsi sono un vero "annuncio del vangelo", sono una buona notizia, una proclamazione araldica che è principio di vita nuova. Ascoltandolo e percependo la bellezza della vita cristiana di cui Martini parlava, l'ascoltatore era persuaso di questa bellezza ed era spinto a prendere delle decisioni conseguenti. Quando ormai era arcivescovo emerito e quando il diretto interessato non ricopriva più la carica del passato, qualche sassolino dalle scarpe Martini l'ha tolto. A proposito del funzionamento delle conferenze episcopali, il cardinale portava l'esempio degli Stati Uniti dove aveva trovato un sistema di confronto schietto e costruttivo. Poi, non senza amarezza, aggiungeva:

> Lì dove il dialogo risulta più un monologo e dove il Presidente della conferenza [episcopale] offre lui stesso durante la lettura della prolusione, le linee fondamentali delle problematiche, lo svolgimento della riflessione e le modalità di soluzione dei problemi, la collegialità viene a cadere e i vescovi possono vivere null'altro che la frustrazione di una partecipazione passiva[16].

Intelligenti pauca!

6. Martini, fin dai primissimi interventi a Milano, ha interpretato i testi evangelici come "manuali" di educazione alla fede cristiana[17]. Essi sono nell'ordine progressivo il vangelo di Marco (manuale del catecumeno), di Matteo (manuale del catechista), di Luca (manuale del testimone) e di Giovanni (manuale del cristiano maturo). Il vangelo più antico, Marco, è quello del catecumeno, colui che contempla dal di fuori il mistero di Cristo e vuole entrarvi dentro, giungere al momento in cui quanto vede dall'esterno gli venga svelato. Il pagano deve abbandonare la propria religiosità superstiziosa e possessiva per giungere all'esperienza di Dio che Gesù rivela. Il passo successivo è segnato da Matteo, il vangelo del catechista. Il battezzato non ha detto solo un sì a Dio e a Gesù ma si è inserito all'interno di una comunità concreta. Matteo, attraverso i suoi cinque discorsi, offre una catechesi ragionata del regno di Dio e conduce a comprendere come accoglierlo, come vivere l'etica cristiana, la tensione missionaria, la carità e il perdono. Luca è la tappa ulteriore, quella della testimonianza verso coloro che non credono. Il vangelo e poi il libro degli Atti contengono indicazioni per la formazione graduale e progressiva dell'evangelizzatore. Infine Giovanni

[16] Carlo Maria Martini, *Il vescovo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2011, 82.

[17] La traccia della meditazione svolta dall'arcivescovo nelle zone pastorali della diocesi nella Quaresima del 1980 si trova in: Carlo Maria Martini, «Dalla coscienza battesimale alla coscienza presbiterale», in Id., *La Parola che ci fa Chiesa. Lettere e discorsi alla diocesi (1980-1981)*, Dehoniane, Bologna 1981, 43-56.

rappresenta la maturità cristiana. È la situazione di colui che, dopo aver percorso le tappe precedenti, si chiede quale sia il centro delle esperienze fatte. Il vangelo contemplativo trova la sua sintesi nella fede e nella carità.

Questa "ipotesi di lavoro" ha guidato la predicazione e l'azione pastorale di Martini; egli proponeva cinque parole fondamentali come guida irrinunciabile per la vita della comunità cristiana: il silenzio, la Parola di Dio, l'Eucaristia, la missione e la carità[18]. Dopo quindici anni di servizio episcopale, al termine del Sinodo diocesano 47°, il cardinale sintetizzava il compito della Chiesa per mezzo del verbo "evangelizzare". In queste vibranti parole si percepisce, sinteticamente, il credente, l'esegeta, il vescovo, il comunicatore:

> Che cosa è dunque l'evangelizzazione? Essa designa un duplice aspetto: negativo e positivo. In negativo, evangelizzare è «salvare dal male»: tirare fuori dal non senso, dalla frustrazione e dalla noia, dalla disperazione, dal disgusto della vita, dalla incapacità di amare, dalla paura del dolore e della morte. È dare risposta alle invocazioni più profonde di ogni coscienza umana. In positivo, evangelizzare è comunicare il «Vangelo», la buona notizia su Gesù: la buona notizia che Dio ci ama davvero, tutti e ciascuno, e che Gesù è morto e risorto per la nostra salvezza per liberarci dal peccato e dal male; la buona notizia del Regno che viene in Gesù e che si realizza gradualmente nella nostra adesione a Lui, nel diventare con Lui un solo Corpo, nell'entrare nella vita della Trinità. Evangelizzare non è soltanto comunicare verbalmente la buona notizia, ma comunicare vita, collaborare con lo Spirito del risorto che attrae ogni uomo per farlo una cosa sola in Gesù col Padre. [...] L'evangelizzare suppone dunque che si sia assimilata nel cuore la realtà del «Vangelo», la sua ricchezza, la sua gioia, la pienezza di orizzonti che esso apre, il senso della vita che esso fa scoprire al di là di tutte le delusioni e le sofferenze, al di là della morte[19].

---

[18] Sono questi, infatti, i suoi primi cinque programmi pastorali diocesani: *La dimensione contemplativa della vita* (1980), *In principio la Parola* (1981), *Attirerò tutti a me* (1982), *Partenza da Emmaus* (1983), *Farsi prossimo* (1985).

[19] Carlo Maria MARTINI, «Lettera di presentazione alla diocesi», in DIOCESI DI MILANO, *Sinodo 47°,* Centro Ambrosiano, Milano 1995, 33-34.

DER BEITRAG DER THEOLOGIE IN EINEM SÄKULARISIERTEN EUROPA

*Prof. Dr. Dirk ANSORGE**

Abstract: L'articolo presente mira a sottolineare il contributo della teologia in un Europa secolarizzata. La scienza teologica conserva il suo ruolo nella società, illuminanando il mistero dell'uomo e della vita. La teologia dialoga con le altre scienze nelle Università per acrescere il sapere umano. Ma, la teologia rivela la sua importanza nelle risposte che offre sul senso della vita. Nello stesso tempo, la teologia risponde alle ardue domane sul futuro dell'Europa e del mondo.

Keywords: contributo, teologia, secolarizzazione, Europa, mondo, società.

Im Jahr 1989 verschwand in Europa der Eiserne Vorhang. Jahrzehnte lang hatte er den Kontinent in zwei einander feindlich gegenüberstehende Blöcke geteilt. Nicht nur in Deutschland verknüpften viele mit der Überwindung der europäischen Teilung die Hoffnung, dass nun „zusammenwächst, was zusammengehört" (Willy Brandt). Auch die christlichen Kirchen schlossen sich dieser Erwartung an. Zwar hatten sie bereits zur Zeit des Kalten Krieges vielfältige Verbindungen zwischen Ost und West unterhalten. Nun aber schien vieles leichter geworden; die neue Reisefreiheit ermöglichte einen zwanglosen Austausch zwischen Kirchenvertretern und Theologen aus allen Regionen Europas.

Vor diesem Hintergrund wurde kurz nach 1989 von namhaften deutschen Theologen die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" gegründet. Deren erster internationaler Kongress fand im April 1992 in Stuttgart-Hohenheim statt. An der dortigen Universität versammelten sich seinerzeit mehr als zweihundert Theologen und Theologinnen aus sechzehn europäischen Ländern zu Vorträgen, Diskussionen und persönlichem Austausch. Angesichts eines seinerzeit sich zwar ankündigenden, in seinen konkreten Auswirkungen für Gesellschaft und Christentum aber noch keineswegs absehbaren politischen Wandlungsprozesses sollten die Umrisse einer künftigen Gestalt der christlichen Kirchen und der Theologie in Europa ausgelotet werden.[1]

---

* Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main.

[1] Die Hauptvorträge des Kongresses wurden anschließend publiziert: Peter Hünermann / Giuseppe Alberigo (Hrsg.), Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie (Quaestiones disputatae 144), Freiburg – Basel – Wien: Herder-Verlag 1993.

Heute gibt es in ganz Europa nationale Sektionen der „Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie". Allein der deutschen Sektion gehören fast zweihundert Mitglieder an. Weiterhin bemüht sich die Gesellschaft um den internationalen und den interdisziplinären Austausch ihrer Mitglieder. Deutlicher noch als zu ihrer Gründungszeit versteht sie sich als ökumenisch orientiert. Zu ihren Zielen hinzugekommen sind das Gespräch mit Vertretern nichtchristlicher Religionen und der theologische Austausch über Kontinente hinweg.

Ebenfalls heute freilich befindet sich Europa in einer unübersehbaren und in diesem Ausmaß noch vor wenigen Jahren nicht vorhergesehenen Krise. Statt näher zusammen zu wachsen, droht Europa zu zerfallen – jenes Europa, das nach dem Zweiten Weltkrieg nicht zuletzt durch engagierte Christen wie Alcide de Gasperi, Robert Schuman oder Konrad Adenauer begründet wurde.[2]

Angesichts neuerer gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen hat die deutsche Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie im November 2016 versucht, die derzeitige Krise Europas auch als Herausforderung für die Theologie zu verstehen. Im Rahmen einer Expertentagung wurden drei gesellschaftliche Entwicklungen in den Blick genommen, welche die Menschen in Europa seit einigen Jahren besonders herausfordern: die zunehmende religiöse Pluralisierung, Phänomene gesellschaftlicher Polarisierung und Prozesse politischer Desintegration. Ziel der Tagung war es, einen neuen Diskurs um die Zukunft Europas und den möglichen Beitrag christlicher Theologie hierzu zu eröffnen.

Ausdrücklich richteten die Tagungsteilnehmer ihr Augenmerk auf den möglichen Beitrag der „Theologie" für Europa – nicht etwa auf den möglichen Beitrag der Kirchen oder der Seelsorge (Pastoral) zur Überwindung jener vielschichtigen Krisen, die in den „postsäkularen" Gesellschaften Europas, aber auch in den Kirchengemeinden des Ostens wie des Westens allenthalben spürbar sind. Welche Reflexionsleistung ist von Theologen und Theologinnen zu erwarten, wenn sie über den möglichen Beitrag der Theologie in einem säkularisierten und neuerdings von tiefgreifenden Krisen durchschüttelten Europa nachdenken?[3]

---

[2] Zur derzeitigen Krise Europas, ihren Ursachen und möglichen Perspektiven ihrer Überwindung liegen inzwischen zahlreiche Publikationen vor. Vgl. zuletzt: Heinrich August Winkler, Zerbricht der Westen? Über die gegenwärtige Krise in Europa und Amerika, München: Beck-Verlag 2017.

[3] „Theologie" kann dabei ganz konventionell als von der menschlichen Vernunft geleitete und methodisch vorgehende Vergewisserung der Inhalte des christlichen Glaubens, seiner Voraussetzungen und der Konsequenzen, die aus dem Glauben erwachsen, verstanden werden. Genauer müsste dabei von einer Mehrzahl von „Theologien" gesprochen werden;

Angesichts dieser Herausforderungen geht es im Folgenden in einem ersten Abschnitt um Erwartungen, die auch solche Gesellschaften an die Theologie richten können, die sich selbst als säkular verstehen. Auf dieser Grundlage wird im zweiten Abschnitt der mögliche Ort der Theologie im Rahmen der universitären Wissenschaften skizziert. Drittens werden einige Grundzüge der aktuellen Krise angedeutet, die Europa derzeit herausfordert. Denn jede theologische Auskunft wird in den europäischen Gesellschaften nur dann Gehör finden, wenn sie tatsächlich gegebenen Problemen Rechnung zu tragen versucht. Im vierten Abschnitt wird auf Positionen der christlichen Theologie hingewiesen, die für eine sachgerechte Antwort auf die derzeitige Krise Europas richtungsweisend sind. Auf dieser Grundlage werden abschließend Perspektiven für einen möglichen Beitrag der Theologie für die Zukunft Europas aufgezeigt.

Gesellschaftliche Erwartungen an die Theologie

In Deutschland ist der institutionelle Ort der Theologie die staatliche Universität. Soweit Theologie an kirchlichen Hochschulen betrieben wird, muss sie sich an den wissenschaftlichen Standards messen lassen, die an staatlichen Universitäten gelten. Diese Standards werden nicht zuletzt durch das System der Akkreditierung sichergestellt, wie es im Rahmen des Bologna-Prozesses europaweit etabliert ist und auch vom Heiligen Stuhl ratifiziert wurde.

Vor dem Hintergrund des Bologna-Prozesses, vor allem aber angesichts neuerer gesellschaftlicher Entwicklungen hat in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 2010 der sogenannte „Wissenschaftsrat“ Empfehlungen zu theologischen Fakultäten und Instituten an Universitäten und Hochschulen veröffentlicht.[4] Der Wissenschaftsrat ist eine staatliche Einrichtung, der die deutsche Bundesregierung und die Regierungen der deutschen Bundesländer in Fragen der inhaltlichen und strukturellen Entwicklung der Hochschulen, der Wissenschaft und der Forschung berät.[5]

Dass sich der Wissenschaftsrat mit großer Entschiedenheit für eine finanzielle Förderung theologischer Fakultäten und Institute an staatlichen Universitäten aussprach, kam für viele Beobachter unerwartet. Denn von ihrem Selbstverständnis und ihrer Verfassung her ist die Bundesrepublik

---

denn immer schon begegnete „Theologie“ nicht unabhängig von individuellen Biographien, theologischen Traditionen und kulturellen Kontexten.

[4] Die Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen sind online zugänglich: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf (Zugriff: 10. Juli 2017).

[5] Ihrer föderalen Verfassungsordnung nach ist die Bildungspolitik in der Bundesrepublik Deutschland eine Angelegenheit der sechzehn Bundesländer. Die Bundesregierung hat diesbezüglich lediglich subsidiäre Aufgaben wahrzunehmen.

Deutschland ja ein „weltanschaulich neutraler“ und somit ein „säkularer“ Staat. Gegenüber den verschiedenen Religionsgemeinschaften in Deutschland wahren die staatlichen Organe eine auch rechtlich geordnete Distanz. Vor diesem Hintergrund fiel die Stellungnahme des Wissenschaftsrates überraschend positiv aus.

Verständlich wird dies freilich dann, wenn man berücksichtigt, dass sich in Deutschland die Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften deutlich von einer laizistischen Trennung unterscheiden, wie sie beispielsweise in Frankreich verfassungsrechtlich verankert ist. Zwar sind auch in Deutschland Kirche und Staat rechtlich und organisatorisch voneinander getrennt. Doch folgen aus der vom deutschen Grundgesetz gebotenen weltanschaulichen Neutralität des Staates keine religiöse Indifferenz und auch keine Absage an eine Wertorientierung seiner Politik. Die weltanschauliche Neutralität des Staates wird vielmehr als „positive Neutralität“ verwirklicht.[6] Konkret bedeutet dies, dass der Staat dazu verpflichtet ist, die freien Kräfte in der Gesellschaft nicht nur zu dulden, sondern sie bei ihrer Entfaltung aktiv zu unterstützen. Hiervon profitieren nicht nur die politischen Parteien, sondern auch die christlichen Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften.

Vor diesem verfassungsrechtlichen und gesellschaftspolitischen Hintergrund hat der Wissenschaftsrat im Jahr 2010 eine Förderung theologischer Fakultäten und Institute an staatlichen Universitäten entschieden befürwortet. Darüber hinaus regte der Wissenschaftsrat auch mit Blick auf das Judentum und den Islam die Einrichtung universitärer Zentren für Forschung und Lehre an, wo diese seinerzeit noch nicht existierten. Denn, so das Gutachten: „Die Gesellschaft hat […] ein vitales Interesse daran, die Religionsgemeinschaften in den universitären Diskurs auch institutionell einzubinden“ (II.1; vgl. B.I.2).

Begründet wird dieses Interesse unter anderem mit dem in der jüngsten Vergangenheit spürbar gestiegenen Beratungsbedarf von Politik und Gesellschaft. Beratungsbedarf besteht vor allem in den Bereichen schulischer und außerschulischer Bildung, aber auch auf den Feldern der Bio-Ethik, der Medizin-Ethik, der Sozialethik und der Kulturwissenschaften. Vor dem Hintergrund technologischer Innovationen und kultureller Veränderungen wird den religiösen Traditionen und den sie reflektierenden Theologien auf diesen Feldern offenbar eine ihnen eigene Kompetenz zugetraut. Diese Kompetenz gilt es, in die entsprechenden universitären, gesellschaftlichen und politischen Diskurse einzubringen.

---

[6] Zum Begriff „positive Neutralität“ vgl. u. a. Gerhard Robbers, Förderung der Kirchen durch den Staat, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2. Aufl., Bd. 1, Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1994, S. 867 (879).

Da für die Gesellschaft relevante und konstruktive Beiträge der Religionen nur dann zu erwarten sind, wenn ihre „Experten“ über eine sachliche Kompetenz und kritische Reflexionsfähigkeit verfügen, empfiehlt der Wissenschaftsrat, dass „die Ausbildung des geistlichen Personals der Kirchen auch künftig vorwiegend im Rahmen des staatlichen Hochschulsystems erfolgen sollte“ (II.1). Dies gilt besonders für die Ausbildung von Priestern und Pfarrern, aber auch für die Ausbildung von Rabbinern und Imamen.

Für die christliche Theologie bedeutet das Votum des Wissenschaftsrates eine Chance und eine Herausforderung zugleich. Als kritisch-rationale Glaubensreflexion darf sich Theologie nicht in eine abgeschlossene Sonderwelt zurückziehen. Sie muss vielmehr den wissenschaftlichen Standards genügen, die für andere Wissenschaften an der Universität auch gelten. Darüber hinaus muss sie sich den Anfragen stellen, die aus Gesellschaft, Politik und den säkularen Wissenschaften heraus an sie gerichtet werden.

Diesen Anfragen sollten Theologen und Theologinnen nicht in einer Haltung defensiver Apologetik begegnen. Innerhalb der Universitäten und Hochschulen dürfen sie sich nicht gegenüber den anderen Fakultäten abschotten. Hilfreich wäre vielmehr die Zuversicht, im interdisziplinären Gespräch wertvolle Anregungen für ihre eigene Forschung und Lehre zu gewinnen. Zugleich können Theologen und Theologinnen hoffen, aus ihrem Glauben heraus Denkanstöße zu geben und so auf die säkularen Wissenschaften einzuwirken.

Für die Frage nach dem möglichen Beitrag der Theologie in einem säkularisierten Europa bedeutsam ist die Feststellung, dass durch das Votum des Wissenschaftsrates die Notwendigkeit einer wissenschaftlich ausgewiesenen Theologie nicht einseitig von den Kirchen betont wird. Vielmehr liegt es im vitalen Interesse der liberalen und – wie es in der Empfehlung heißt – „wissenschaftsgeprägten Gesellschaften Europas“ (IV.2), wissenschaftliche Theologie an den Universitäten institutionell zu etablieren und aus öffentlichen Steuermitteln finanziell zu unterstützen. Damit ist eine prinzipielle Offenheit der säkularen Gesellschaften für theologische Forschung und Lehre signalisiert.

Die Rolle der Theologie an den Universitäten

Doch nicht nur aus der Sicht des Staates leistet die Theologie einen Dienst an der Gesellschaft. Auch im Zusammenhang aller akademischen Wissenschaften – im Kontext der *universitas litterarum* – erfüllt die Theologie nach ihrem eigenen Selbstverständnis eine von keiner anderen Wissenschaft ersetzbare Aufgabe.

Dies hat nicht zuletzt Papst Benedikt XVI. im September 2006 in Regensburg den Lehrenden und Lernenden der dortigen Universität in Erinne-

rung gerufen. Das zentrale Thema der an seiner ehemaligen Wirkungsstätte gehaltenen Vorlesung war nicht etwa das Verhältnis zwischen Christentum und Islam oder die Beziehung zwischen Religion und Gewalt, wie es viele Reaktionen auf die Vorlesung vermuten ließen. Vielmehr ging es dem Papst um Ort und Bedeutung der christlichen Theologie im größeren Zusammenhang der *universitas litterarum*.[7]

Entschieden plädierte Benedikt seinerzeit dafür, dass die Theologie „nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie“, nämlich als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren Dialog der Wissenschaften hinein gehört. Damit erfülle die Theologie eine unverzichtbare Aufgabe. Denn die Ausrichtung der westlichen Wissenschaften auf die Erfahrungswissenschaften habe vielfach zu einer Verengung dessen geführt, was zur Wirklichkeit des Menschen gehört. Diese Wirklichkeit aber sei mehr als bloß das, was der Empirie zugänglich ist und mathematisch-naturwissenschaftlich überprüft werden kann.

Tatsächlich ist es ja der menschlichen Vernunft eigentümlich, nach Herkunft und Bestimmung der Wirklichkeit im Ganzen und des Menschen fragen zu können. Gleich zu Beginn nennt die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* solche Fragen: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (Nr. 1).

Nach *Nostra Aetate* sind es die Religionen, die solche Fragen zu beantworten versuchen. Eröffnen sie doch der Vernunft einen Raum, der jenseits der empiristisch oder positivistisch argumentierenden Vernunft der Naturwissenschaften verortet ist. Wo hingegen Gewissheit ausschließlich auf Erfahrung und Mathematik gegründet ist, dort werden Metaphysik und Theologie oft schon aus methodischen Gründen als unwissenschaftlich disqualifiziert.

Verschließt sich die positivistische Vernunft prinzipiell gegenüber der Frage nach ihren eigenen Fundamenten, so erinnerte Benedikt in Regensburg daran, dass die Fragen nach dem alles gründenden Grund und nach dem Sinn des Ganzen zur Natur des Menschen gehören. Es zeichnet den Menschen geradezu als Menschen aus, solche Fragen stellen zu können.

---

[7] Vgl. Papst BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg / Breisgau: Herder-Verlag 2006.

Weder der philosophische Atheismus noch der historische Materialismus haben diese Fragen zum Verstummen bringen können.

Benedikts Überlegungen in Regensburg zielten seinerzeit nicht darauf ab, die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die an den Universitäten lehren und forschen, zum christlichen Glauben zu bekehren. Vielmehr wollte er sie auf Fragen aufmerksam machen, die zwar außerhalb des methodischen Zugriffs der Naturwissenschaften liegen, die zu stellen gleichwohl nicht unvernünftig ist.

An den staatlichen Universitäten stehen deshalb die theologischen Fakultäten und Institute in Forschung und Lehre dafür ein, dass die wissenschaftlich-positivistische Vernunft nicht das letzte Wort über den Menschen spricht. Vielmehr erinnern Theologen und Theologinnen ihre Kollegen und Kolleginnen in den säkularen Wissenschaften daran, dass Menschen Fragen stellen, die über ihre bloße Existenz in Raum und Zeit hinausweisen.

Die Antworten, die der christliche Glaube auf solche Fragen anbietet, werden freilich nur dann bei anderen Wissenschaften Gehör finden, wenn sie in einer Weise vorgetragen und begründet werden, die den methodischen Standards säkularer Wissenschaften genügt. Dies zu gewährleisten, ist eine zentrale Aufgabe der Theologie an den staatlichen Universitäten.

Theologie widerspricht einer reduktionistischen Sicht auf den Menschen und auf die Wirklichkeit im Ganzen. „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt“, so Papst Benedikt in Regensburg. Solches Eintreten der Theologie für die „Weite der Vernunft“ weckt die Aufmerksamkeit für Fragen, welche die Wissenschaften zwar aufwerfen, aber nicht selbst beantworten können. Diese Fragen betreffen – beispielsweise – den Beginn und das Ende des Lebens oder auch den Umgang mit Krankheit und Behinderung.

Das vom Papst geforderte Eintreten für die „Weite der Vernunft“ machte die säkulare Kultur Europas im Dialog mit anderen Kulturen in der Welt überhaupt erst gesprächsfähig. Denn mit Recht hat Benedikt in Regensburg darauf hingewiesen, dass die überwiegende Mehrzahl der Völker und Kulturen den Ausschluss des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen betrachten. Tatsächlich sind säkulare Gesellschaften und das von ihnen propagierte Wissenschaftsideal in globaler Perspektive die Ausnahme, nicht aber die Regel.

Angesichts dessen lässt sich mit guten Gründen behaupten: Indem die Theologie den Dialog zwischen Kulturen schon dadurch vorbereitet, dass sie innerhalb der Universität auf die Grenzen eines positivistischen und säkularistischen Denkens aufmerksam macht, dient sie letzten Endes dem Frieden in der Welt.

Die Krise Europas als Herausforderung der Theologie

Der heute mehr als je notwendigen Beitrag der Theologie zu einem friedvollen Miteinander unterschiedlicher Kulturen und Religionen kann in einem dritten Schritt mit Blick auf die jüngsten gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen konkretisiert werden. Denn diese Entwicklungen, die nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt zu beobachten sind, müssen – gerade auch aus christlicher Sicht – zutiefst beunruhigen.

Seit einigen Jahren ist nicht nur Europa, sondern die ganze Welt mit verstörenden Entwicklungen konfrontiert, die noch vor kurzem für Phänomene einer längst vergangenen Epoche gehalten wurden. Zu diesen Entwicklungen zählen der Aufstieg teils nationalistischer, teils antiliberaler Parteien – darunter in Europa die Freiheitliche Partei Österreichs, der Front National in Frankreich oder die „Alternative für Deutschland". Vergleichbare Parteien gibt es überall auf der Welt: in Indien, der Türkei, Lateinamerika, Ostasien und darüber hinaus.

Unübersehbar ist vielerorts eine Verrohung der politischen Kultur – und zwar auch in solchen Staaten, die seit vielen Jahrzehnten als gefestigte Demokratien galten. Politiker werden in den Medien als „Vaterlandsverräter" verunglimpft; im Internet kursieren abstruse Verschwörungstheorien; das Wort „Postfaktizität" verschleiert Halbwahrheiten und Lügen; gewaltsame Übergriffe gegen Politiker und Journalisten ereignen sich selbst in Staaten der sogenannten westlichen Welt.

Der anschwellende Rechtspopulismus, ein wachsendes Misstrauen gegenüber den etablierten Medien und die zunehmende Verbreitung fremdenfeindlicher Einstellungen – alles das scheint mit einem Male eine Entwicklung umzukehren, die nach dem Zweiten Weltkrieg besonders für die westliche Welt einen in historischer Perspektive bis dahin unbekannten Zuwachs an Wohlstand und Freiheit brachte.

In vielen Ländern sind – oft durch demokratische Wahlen – autoritäre Demagogen zu Staatsführern aufgestiegen. Wie aber konnte es dazu kommen, dass weltweit Politiker gewählt wurden, die es nicht nur mit der Wahrheit nicht immer genau nehmen, sondern – einmal an der Macht – eben jene demokratischen Strukturen zu zerstören versuchen, durch die sie zur Herrschaft gelangt sind?

Inzwischen liegen hierzu mehrere Erklärungsversuche vor. Einer der überzeugendsten stammt von dem 1949 im indischen Mumbai geborenen und seit vielen Jahren in New York lehrenden Medien- und Kulturwissenschaftler Arjun Appadurai.[8] Demnach kann die gegenwärtige Krise der Demokratie

[8] Arjun Appadurai, Demokratiemüdigkeit, in: Heinrich Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression, Frankfurt: Suhrkamp-Verlag 2017, 17-35. Das Buch ist in rumänischer Spra-

zwar nicht ausschließlich, aber doch in wesentlichen Dimensionen als Reaktion auf den Verlust nationaler Souveränität interpretiert werden. Dieser Verlust betrifft die Staaten weltweit. Kein Staat, ob arm oder reich, besitzt im Zeitalter der Globalisierung mehr die souveräne Kontrolle über das, was einst Nationalökonomie oder Volkswirtschaft genannt wurde.

Tatsächlich sind im Zeitalter der Globalisierung die ökonomischen Verflechtungen und Abhängigkeiten so tiefgreifend wie niemals zuvor. Exemplarisch weist Appadurai darauf hin, dass ein beträchtlicher Teil der US-amerikanischen Wirtschaft in chinesischem Besitz ist. Die Chinesen wiederum sind elementar auf Rohstoffe aus Afrika, Lateinamerika und anderen Teilen Asiens angewiesen. Und weiterhin benötigen die meisten Staaten der Welt jenes Öl, das im Nahen und Mittleren Osten zutage gefördert wird.

Nun setzt aber nach klassischem Staatsverständnis die Souveränität eines Staates unverzichtbar dessen ökonomische Unabhängigkeit (Autarkie) voraus. Wo diese eingeschränkt ist oder gar fehlt, verlieren Regierungen die Legitimität gegenüber ihren Wählern und Wählerinnen. Dies gilt vor allem dann, wenn in Zeiten ökonomischer Krisen die tatsächliche oder auch nur vermeintliche Ohnmacht der Regierungen bis in die konkreten Lebensbedingungen hinein spürbar wird – etwa durch Arbeitslosigkeit, Verarmung oder sozialen Abstieg.

Wie gewinnen Regierungen angesichts dieser Krisen ihre Legitimität zurück? Nach Appadurai geschieht dies dadurch, dass sie auf Kultur setzen. Eine bestimmte Kultur wird als „Leitkultur“ gesetzt und als konstitutiv für die eigene kollektive oder nationale Identität beansprucht. Auf diese Weise wird der Anschein einer staatlichen Souveränität erweckt, die in Wahrheit schon längst an multinationale Konzerne verloren gegangen ist.

Weil freilich das Beharren auf kultureller Identität die nationale Souveränität nicht wirksam zurückgewinnen kann, spricht Appadarai von einer „Inszenierung“ nationaler Souveränität. Solche Inszenierungen sind dann an der jeweiligen Zollpolitik abzulesen oder am Versuch, durch eine restriktive Einwanderungspolitik die kulturelle Identität einer Nation zu wahren. Der Austritt Großbritanniens aus der Europäischen Union kann ebenso als eine solche Inszenierung nationaler Souveränität gelten wie Donald Trumps Wahlspruch „Make America great again!“. Eine separatistische Identitätspolitik veranlasste Wladimir Putin im April 2014, die Unterzeichnung eines Dekretes zur staatlichen russischen Kulturpolitik mit dem Satz zu kommentieren: „Russland ist nicht Europa“.[9]

che angekündigt bei: editura ART t.b.a., Bukarest.

[9] Vgl. https://www.welt.de/newsticker/dpa_nt/infoline_nt/thema_nt/article126854189/Russland-ist-nicht-Europa.html (Zugriff 10. Juli 2017).

Reagieren Regierungen und Bevölkerung auf den Verlust staatlicher Souveränität mit der Betonung kultureller Identität, so berührt das fast immer auch die Religionen. Begriffe wie „christliches Abendland" gewinnen dann eine neue Plausibilität – als Chiffre nämlich für eine vermeintliche kulturelle und religiöse Identität. Sie gilt es gegen Migranten und gegen Mitbürger mit Migrationshintergrund auch dann zu verteidigen, wenn die eigene Abständigkeit von Glaube und Kirche offen zugegeben wird.

Bereits ein flüchtiger Blick auf den französischen Front National, die italienische Lega Nord, den belgischen Vlaams Belang, die „Alternative für Deutschland" oder andere rechtspopulistische Bewegungen zeigt: Die Inszenierung nationaler Souveränität auf der Grundlage einer Politik, die auf eine Homogenisierung von Kultur und Religion ausgerichtet ist, ist niemals frei von Gewalt. Diese Gewalt bedroht nicht nur im Innern der Staaten die Fundamente eines demokratischen Pluralismus. Vielmehr führt sie auch nach außen hin zur Abschottung gegenüber andersartigen Kulturen. Im Extremfall werden Zäune errichtet, um an Leib und Leben bedrohte Menschen aus weniger begünstigten Teilen der Welt vom eigenen Territorium fern zu halten.

Es ist nicht zuletzt Papst Franziskus, der sich solchen Inszenierungen nationaler und kultureller Identität auf Kosten der Armen und Verfolgten unermüdlich entgegenstemmt. Als sich beispielsweise im Januar 2017 in der deutschen Stadt Koblenz rechtspopulistische Politiker aus ganz Europa trafen, warnte der Papst unmissverständlich vor dem erstarkenden Nationalismus unserer Zeit. In einem Interview mit der spanischen Zeitung „El País" verglich Franziskus die aktuellen Entwicklungen mit der Weltwirtschaftskrise in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts. In Deutschland führte diese Krise zur Machtübernahme Adolf Hitlers. „Da kam dieser charismatische Anführer und versprach, ihnen eine Identität zu geben. Aber er gab ihnen eine verquere Identität", erklärte der Papst im Interview.[10] In Zeiten der Krise bestehe immer die Gefahr, dass ein „Heilsbringer" gesucht werde, der das Volk gewaltsam gegen andere abschirme: gegen Menschen fremder Herkunft, aber auch gegen als „anders" definierte Menschen in der eigenen Gesellschaft.

Dass die gegenwärtige Krise grundlegende Veränderungen mit sich bringt und traditionelle Identitäten in Frage stellt, leugnet der Papst keineswegs. In seiner „Botschaft zum Welttag des Migranten und des Flüchtlings" sagte Franziskus am 17. Januar 2016:

---

[10] El País, Ausgabe vom 22. Jan. 2017 (https://elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html). (Zugriff: 10. Juli 2017).

> In diesem Augenblick der Menschheitsgeschichte, der stark von den Migrationen geprägt ist, ist die Frage der Identität keineswegs zweitrangig. Wer auswandert, ist nämlich dazu gezwungen, einige Eigenheiten zu verändern, die seine Person ausmachen, und zugleich, selbst ohne es zu wollen, zwingt er auch denjenigen, der ihn aufnimmt, zur Veränderung.[11]

Der Papst betrachtet die Infragestellung von Identitäten jedoch nicht zuerst als Bedrohung, sondern als Aufgabe:

> Wie kann man diesen Wandel leben, dass er nicht zum Hindernis der echten Entwicklung wird, sondern Gelegenheit für ein wahrhaft menschliches, soziales und spirituelles Wachstum wird und dabei jene Werte respektiert und gefördert werden, die den Menschen immer mehr zum Menschen werden lassen in der rechten Beziehung zu Gott, zu den anderen und zur Schöpfung?

Positionen und mögliche Antworten der Theologie

Fragen wie diese fordern nicht zuletzt auch die Theologie dazu heraus, schlüssige Antworten auf die aktuellen Krisen zu formulieren – Antworten, die in der Überlieferung des christlichen Glaubens wurzeln, die zugleich aber auch in den jeweiligen säkularen und pluralistischen Gesellschaften Zustimmung finden können. Solche möglichen Antworten sollen im vierten Schritt angedeutet werden.

Zu Hilfe kommt der Theologie dabei der Grundsatz, dass alles, was menschlich gut und richtig ist, auch in der Perspektive des Glaubens zu fördern ist. Im *Buch der Weisheit* wird Gott ein „Freund des Lebens" genannt (Weish 11,26f). Und bei Irenäus von Lyon heißt es im zweiten Jahrhundert der Kirchengeschichte: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch" (*Adv. Haer*. IV 20,7). Dass dieser Mensch zur seligen Anschauung Gottes bestimmt ist, wie Irenäus sogleich anfügt, relativiert nicht den Grundsatz, dass Gott das Wohlergehen des Menschen schon jetzt und hier auf Erden will. Nicht zuletzt deshalb hat Jesus Kranke geheilt und sich den Armen zugewendet, hat er Sünder und Menschen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt waren, zum gemeinsamen Mahl versammelt.

In seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979) stellt Papst Johannes Paul II. fest: Der Mensch

> in der ganzen Wirklichkeit seines Lebens, mit seinem Bewusstsein, mit seiner fortwährenden Neigung zur Sünde und zugleich mit seinem ständigen Durst nach Wahrheit, nach dem Guten und Schönen, nach Gerechtigkeit und Liebe […], dieser Mensch ist der Weg der Kirche (Nr. 14).

---

[11] Botschaft von Papst Franziskus zum Welttag des Migranten und Flüchtlings: https://w2.vatican.va/.../papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.pdf (Zugriff: 10. Juli 2017).

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen: die Bedeutung des Evangeliums und die Relevanz des christlichen Glaubens erweisen sich vor allem dort, wo menschliches Leid den Anstoß dazu gibt, dass Christen – in der Zuversicht ihres Glaubens und in der Kraft des Heiligen Geistes – Grenzen überwinden, Not lindern und Gemeinschaft stiften.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies so zum Ausdruck gebracht, dass es wiederholt von den „Zeichen der Zeit“ spricht, an denen die Kirche nicht vorüber gehen kann (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 4; 11). Theologisch bedeutsam dabei ist, dass die „Zeichen der Zeit“ der Kirche nicht in erster Linie signalisieren, worauf *hin* sie ihre Verkündigung und ihr Bemühen um Evangelisierung zu richten hat. Vielmehr sind die „Zeichen der Zeit“ Situationen und Herausforderungen, von denen *her* sich Christen in Anspruch nehmen lassen sollen und an denen sich christlicher Glaube, christliche Praxis und christliche Theologie bewähren müssen.

Um die „Zeichen der Zeit“ sachgerecht beurteilen zu können, schärft das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Priesterausbildung die Notwendigkeit ein, sich über die verschiedenen Fächer der Theologie hinaus mit den Humanwissenschaften und den Naturwissenschaften befassen. „So sollen die Alumnen über die charakteristischen Erscheinungen der heutigen Zeit gut Bescheid wissen und auf das Gespräch mit den Menschen ihrer Zeit entsprechend vorbereitet werden“ (*Optatam totius*, Nr. 15).

Versteht man die gegenwärtigen sozialen, politischen und auch ökologischen Krisen als solche „Zeichen der Zeit“, dann kann das bedeuten: Im Zusammenspiel von empirischer Forschung, humaner Vernunft und Glaubensüberlieferung haben Theologen und Theologinnen daran zu erinnern und darauf zu beharren, dass aus christlicher Perspektive alle Menschen Geschöpfe Gottes sind. Also solche sind sie Wesen, die eine unveräußerliche Würde haben – und zwar ausnahmslos und ohne jede Vorbedingung.

Aus der Würde eines jeden Menschen wiederum gehen – und zwar unabhängig von seiner weltanschaulichen oder religiösen Orientierung – unveräußerliche Rechte hervor. Diese Rechte sind auch gegenüber staatlichen Gewalten geltend zu machen. Im Anschluss an die Enzyklika *Pacem in Terris* von Papst Johannes XXIII. erklärt das Zweite Vatikanische Konzil deshalb in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit: „Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehört wesenhaft zu den Pflichten einer jeden staatlichen Gewalt“ (*Dignitatis humanae*, Nr. 5). Damit bekennt sich das Konzil vorbehaltlos zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Diese Rechte aber gründen nicht auf einer irgendeiner Gruppenzugehörigkeit, sondern auf der Würde des menschlichen Individuums. Nicht deshalb, weil jemand Weißer, Christ, Deutscher

oder Mann ist, kommen ihm unveräußerliche Rechte zu, sondern allein deshalb, weil er oder sie ein Mensch ist.

Aus der Sicht des christlichen Glaubens ist dem uneingeschränkt zuzustimmen. Jeder exklusivistische Kulturbegriff, der auf der Grundlage einer bestimmten Zugehörigkeit unterschiedliche Rechte zu legitimieren beansprucht, widerspricht sowohl dem Wesen des Menschen als auch dem Willen Gottes. Dies ergibt sich bereits aus der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen (vgl. *Gen* 1,27) und auch daraus, dass Gott einen jeden Einzelnen bei seinem Namen gerufen hat (*Jes* 43,1). Juden erblicken in den sogenannten Noachidischen Geboten (vgl. *Gen* 9,1-17) eine gemeinsame Grundlage, die alle Menschen jenseits ihrer sprachlichen, ethnischen oder nationalen Differenzen untereinander und mit Gott verbindet. Christen wiederum erkennen in jedem notleidenden Menschen – unabhängig von Stand, Herkunft und Religion – das Antlitz Jesu Christi wieder (*Mt* 25,31-46; vgl. auch *Lk* 10,25-37).

In einer globalen Gesellschaft, in der es eine Vielzahl von Völkern und Kulturen, Religionen und Weltanschauungen gibt, können aus christlicher Perspektive Unterschiede nicht dazu missbraucht werden, kulturelle, ethnische oder rechtliche Diskriminierung zu legitimieren. Vielmehr begründet der Glaube an den einen und einzigen Schöpfer aller Menschen die Notwendigkeit, allen Menschen die gleiche Würde und gleiche Rechte zuzusprechen. Dies ist von Christen mutig und offensiv gegenüber jeder Politik einzuklagen, die einen exklusivistischen Kulturbegriff vertritt und Rechte zu monopolisieren trachtet.

Der Beitrag der Theologie zur Zukunft Europas

Bei der Verleihung des Europäischen Karlspreises an Papst Franziskus hat dieser am 6. Mai 2016 eindringlich gefragt:

> Was ist mit dir los, humanistisches Europa, du Verfechterin der Menschenrechte, der Demokratie und der Freiheit? Was ist mit dir los, Europa, du Heimat von Dichtern, Philosophen, Künstlern, Musikern, Literaten? Was ist mit dir los, Europa, du Mutter von Völkern und Nationen, Mutter großer Männer und Frauen, die die Würde ihrer Brüder und Schwestern zu verteidigen und dafür ihr Leben hinzugeben wussten?[12]

Natürlich wird man sich dem Projekt „Europa" auch verschließen können – und viele Menschen tun dies heute auch. Vielleicht wurden ihre – womöglich zu hoch gegriffenen – Erwartungen an Europa enttäuscht. Man kann sich aber fragen, ob die Abkehr von Europa und die Hinwendung zu

---

[12] Vgl. Papst Franziskus, Mein Traum von Europa. Die Rede des Papstes zum Karlspreis und Dokumentation der Laudationen, Freiburg / Breisgau: Herder-Verlag 2016.

kulturalistischen oder nationalistischen Ideologien tatsächlich eine christliche Möglichkeit ist. Für den Papst ist sie es jedenfalls nicht. Stattdessen plädiert er entschieden für eine Kultur der Empathie und der Solidarität. Diese Kultur entspringt aus der Wahrnehmung der Not von Menschen, die an der „Peripherie" leben – sei es in den Vorstädten der europäischen Metropolen, sei es als Migranten und Migrantinnen aus anderen Teilen der Welt.

Zu Beginn der 90er Jahre hat der katholische Sozialist und Kommissionspräsident Jacques Delors vor Kirchenvertretern von der Notwendigkeit gesprochen, „Europa eine Seele zu geben".[13] Damit Europa – heute – seine Seele wiederfindet, bedarf es einer neuen Besinnung auf die Wurzeln seines Selbstverständnisses. Unabdingbar damit verknüpft ist eine Vergewisserung der „vorpolitischen Grundlagen des Politischen".[14] Zu diesen Grundlagen gehören nicht zuletzt auch die religiösen Traditionen Europas.

Zweifellos müssen in den Gesellschaften Europas, die ausnahmslos durch weltanschaulichen und religiösen Pluralismus, durch kulturelle und ethnische Vielfalt charakterisiert sind, die Wurzeln europäischer Identität, die Ressourcen des gesellschaftlichen Zusammenhalts, der öffentliche Ort der Religionen und auch die politische Dimension der Theologie neu verhandelt werden. In diesem Rahmen darf jedoch nicht verschwiegen werden, wie viel Europa dem Christentum und den Kirchen verdankt. Gegen alle säkularistischen Tendenzen dürfen Christen mutig und selbstbewusst darauf hinweisen, dass ihr Glaube ein auch in Zukunft unverzichtbarer Eckstein im „gemeinsamen Haus Europa" ist.

Der Säkularismus der Moderne begegnet derzeit nicht mehr nur als Atheismus, als Ökonomismus und als Konsumismus, sondern auch als Populismus und als Nationalismus. Beide Bewegungen zielen auf die Vereinheitlichung von Kulturen. Demgegenüber ist daran erinnern, dass Europa in seiner Geschichte immer schon durch eine kaum überschaubare Vielfalt sozialer, politischer und auch religiöser Eigenarten bestimmt war.[15] Rückblickend macht gerade diese Vielfalt die Stärke Europas aus. Sie erlaubte es ihm spätestens seit der Frühen Neuzeit, einen heutzutage weltweit

---

[13] Vgl. zur Herkunft und Rezeption des Delors-Diktums: Nele Hertling / Volker Hassemer (Hrsg.), Europa eine Seele geben, Berlin: Europa-Verlag 2014.

[14] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie (Ebracher Studien; Festschrift Ernst Forsthoff), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer-Verlag, S. 75-94. Um vorpolitische Grundlagen des Politischen ging es auch in dem Gespräch, das Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger im Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern führten: Florian Schuller (Hrsg.), Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg – Basel – Wien: Herder-Verlag 2005.

[15] Vgl. Dirk Ansorge (Hrsg.), Pluralistische Identität. Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016.

prägenden und auf viele Menschen weiterhin anziehenden Einfluss zu entfalten.[16]

Vielfalt prägt auch das Christentum, ohne damit seine im gemeinsamen Glauben an den dreifaltigen Gott gründende Einheit in Frage zu stellen. Männer und Frauen leben ihr Christentum in Kanada, in Ägypten oder in Indien sehr unterschiedlich. Dennoch verbindet sie der gemeinsame Glaube – auch über Konfessionsgrenzen hinweg. Denn obwohl „Inkulturation" ein grundlegendes Paradigma der Glaubensverkündigung, der Evangelisierung und des kirchlichen Lebens ist, ist der christliche Glaube nicht auf bestimmte Ethnien oder Kulturen fixiert. Gerade die katholische Kirche zeichnet sich durch eine beeindruckende Fähigkeit aus, Einheit in der Vielfalt zu wahren: Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Frömmigkeitsformen, der kirchlichen Ordnungen, der liturgischen Riten, aber auch in der Vielfalt der Theologien.

Im gemeinsamen Glauben an den einen Gott, der als der Dreifaltige in sich selbst die Einheit von Einheit und Vielfalt ist, sind die Christen dazu berufen, in Kirche und Gesellschaft Vielfalt zur Geltung zu bringen und ihren Reichtum zu würdigen. Sie können dies tun, ohne dabei fürchten zu müssen, die Einheit des Glaubens aufzugeben. Im Glauben an den dreifaltigen Gott können, dürfen und müssen Christen und Christinnen vielmehr Anwälte der Vielfalt sein. Es geht um eine Vielfalt des Lebens, des Zeugnisses und der Glaubensweisen, die dann, wenn sie zum wechselseitigen Nutzen dient, das Leben nicht ärmer macht, sondern bereichert (vgl. *Joh* 10,10b).

Diese Überzeugung im Rahmen der universitären Forschung und Lehre entschieden und zugleich in aller akademischen Freiheit zu entfalten, könnte der Beitrag der Theologie zu einem Europa sein, dessen „Seele" heute mehr denn je gefährdet ist. Europa hingegen kampflos den Populisten und Nationalisten zu überlassen, die eine vermeintliche kulturelle Überlegenheit auf Kosten von Minderheiten gewaltsam durchsetzen wollen, ist keine christliche Möglichkeit. Treffend heißt es im Titusbrief: „Erschienen ist die Gnade Gottes, *allen* Menschen zum Heil" (2,11). An der Theologie ist es, diese Wahrheit begrifflich zu entfalten und sie in den Kirchen und Gesellschaften Europas wirksam laut werden zu lassen.

[16] Vgl. hierzu u. a. Philippe Nemo, Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation, Tübingen 2005; Otto Kallscheuer, Zur Zukunft des Abendlandes. Essays, Springe: zuKlampen-Verlag 2009; Rémi Brague, Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität, Wiesbaden: Springer-Verlag 2012.

THE INTERPRETATION OF THE *STATUS NATURAE INTEGRAE* (*Gen* 1-2) WITHIN THE *ADEQUATE* ANTHROPOLOGY OF JOHN PAUL II

*Gabriel Iulian ROBU**

Abstract: In this article, my aim has been to emphasize the role played by *Gen* 1-2 (*status naturae integrae*) in the theological anthropology of John Paul II. I have attempted to present the relevance of the Elohist and Jahwist traditions about man's creation for anthropology, emphasising the transition from the original solitude of Adam to the interpersonal communion that reflects the image of God's Trinity. I also speak of the meaning of original nakedness, of the original unity and of the spousal features of the human body in the sphere of the hermeneutics of gift. I has aimed to show that for Pope John Paul II and Pope Francis, man is a gift and in order to be happy, he/she must become a gift for others. In a hermeneutical context in which everything is a gift of God, including both time and space, man cannot find himself and his fulfillment unless he becomes a gift. The hermeneutics of the gift is one of the many common points addressed by Saint John Paul II and Pope Francis. The abundance with which the two Pontiffs use the term "gift" and the importance they award to this key concept leads us to the conclusion that, according to the recent Magisterium of the Church, the hermeneutics of the gift is itself *a gift* and a light for the Christian families in the third millennium.

Keywords: antropology, John Paul II, interpretation, Genesis, body.

Introduction

On the 27th of April 2014, the Catholic Church joyfully proclaimed the canonization of Pope John Paul II. One of the most important themes of this pope's pontificate was the truth of the human person created in the image and likeness of God and which is fully manifested only in the light of the Incarnate Word. Based on this truth, Pope John Paul II affirmed the indelible and inalienable dignity of the human person and reminded us of the human person's value and place in God's plan of salvation.

The teachings of Pope John Paul II are always relevant to contemporary man who is affected by many crises that baffle him, where he finds it difficult to define his relationship with creation, with his fellow men and with God. Within this context and following the teachings of John Paul II,

* University Lateranum of Rome, Italy.

we need to go back to "the beginning" (*Mt* 19:4), to understand man as God created him. Our guide in this article is the book *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*[1] by John Paul II, translated into English as *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. The book contains 133 catecheses that John Paul II pronounced starting on Wednesday, the 23rd of September 1979, at his general audience.

This article is the second one from series of three articles: 1) "The Logic of the *Adequate* Anthropology in *Man and Woman He created them: A Theology of the Body* by John Paul II, and reintroduced in *Amoris Laetitia* by Pope Francis", 2) "The interpretation of the *status naturae integrae* (*Gen* 1-2) within the *Adequate* Anthropology of John Paul II", and 3) "The *status of naturae lapsae simul et redemptae* (*Gen* 3) in *Man and Woman He created them: A Theology of the Body* by John Paul II".

In the first article my intention was to show how, like Saint John Paul II, Pope Francis connects the protology with eschatology in a Christological key, because, Christ is the full man and he is the way that shows man how he/she can truly find personal and mutual fulfillment in married life.

In this second article, I intend that, following the theology of John Paul II, to explain why the theological anthropology identifies two different states of human nature: *status naturae gratiae* and *status naturae lapsae*. In order to present the distinction between these two states and their roles in the light of the full revelation in Christ, I aim to examine the theology of the first chapters of the *Book of Genesis*, which narrating the very first moments of Creation, have a fundamental meaning for the theological anthropology.

1. Man's creation

Pope John Paul II starts from the premise that the first account of man's creation is chronologically posterior to the second. This latter is defined as a Jahwist, because it uses the name *Yahweh* to address God. Compared to this account, the former is more mature, both with regards to the image of God and the formulations of the essential truths about man[2]. This account is derived from the Priestly source and the Elohist tradition. The two narratives include two distinct theologies requiring a distinct philosophical process[3].

---

[1] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano,* Città Nuova, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987^2.

[2] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano,* Città Nuova, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987^2, 33.

[3] A. Frossard, "*N'ayez pas peur!" André Frossard en dialogue avec Jean Paul II*, Robert Laffont, Paris 1982, 133.

*1.1. The Elohist narrative (*Gen *1,26-31)*

The Hebrew term *bara*, "he created", is used *exclusively* to describe the action of God and appears in the account of creation in v. 1 ("created heaven and earth"), v. 21 (animals) and v. 27 (man). In the latter case, the verb *created* appears three times, which shows the fullness and perfection of the creative act that reached its climax[4]. In the seven-day cycle, gradualism is evident; but man at the end of this time succession and creation is not just the conclusion of the natural gradation, because God seems to include it in his plan before calling man into existence, making a decision about him: "Let's make man in our image and likeness" (*Gen* 1:26)[5].

Man is inserted into the visible world as a culmination of the creative act[6], he is destined to master the earth[7] (cf. *Gen* 1:28), being placed above the material world. Although man is linked to this visible world, the text does not speak of the likeness of man to the world, but only to God. This is because the person is "someone" and not "something". This fact clearly distinguishes him from the things designated by the semantic term "some*thing*" applied to all other entities. Man separates himself from them because, at his creation, God operated an "ontological discontinuity" or an ontological leap or saltation[8].

The Elohist's account is concise and free of any trace of subjectivism: it describes the objective reality. "And God said, *Let us make man in our image and likeness*" (*Gen* 1:26). Before creating man, the Creator almost enters into himself to seek the inspirational module that manifests itself as the divine "We"[9]. This divine Trinity, "We"[10] is the eternal model of that human "We", formed especially by man and woman. The message of this account is eminently theological. We are suggesting the definition of man on the basis of the relationship with God as *imago Dei*, from which is derived the

---

[4] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 72, footnote 2.

[5] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 33-34.

[6] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (25 March 1995) 34: *AAS* 5 (1995) 439; John Paul II, "Allocuzione al convegno romano del Movimento per la vita", 3 December 1982, in *La famiglia cristiana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Famiglia cristiana, Milano 1988, 24.

[7] By dominating the earth, man manifests his likeness to the Creator. Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 45.49; John Paul II, Encyclical Letter *Laborem exercens* (14 September 1981) 4: *AAS* 9 (1981) 585.

[8] Cf. J.M. Zyciński, "Evolution and Christian Thought in Dialog according to the Teaching of John Paul II", *Logos* 9 (2006) 18.

[9] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 59; John Paul II, Letter to Families *Gratissimam sane* (2 February 1994) 6: *AAS* 86 (1994) 873.

[10] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Dominum et vivificantem* (18 May 1986) 12: *AAS* 9 (1986) 820.

impossibility of reducing man to the world. God created man (*ha 'adam*) in his image, male (*zakar*) and woman (*uneqebah*), and even if man is endowed with body or is actually body, he can not be explained by the categories of the visible material world[11].

*1.2. The Jahwist narrative (*Gen *2,4b-25)*

The second account of the creation of man expresses the typical depth of the formulation of the truth about man. The Jahwist text contains a depth of a subjective character and, somehow a psychological one. *Gen 2* is the oldest description of man's self-understanding and, together with *Gen* 3, is the first witness of human consciousness.

The Jahwist narrative emphasises the role of the creative breath (cf. *Gen* 2,7)[12]. The divine origin of man's spirit, of his *breath*, is the cause that explains why he/she tends naturally to God. The dissatisfaction and the feeling of solitude that encompass human life in Eden are so suggestive, as long as its only reference is the vegetable and animal world. Only the creation of women can satisfy the demands of interpersonal dialogue[13]. If before Eve's creation, the Bible calls the first man *Adam*. Then, starting with the appearance of the first woman, it begins to call him *ish* in relation to *ishshah* "woman", (because she is taken from *ish*). This etymology has a popular character and serves to emphasize the original unity of man and woman.

Through the language of the body, man and woman develop a dialogue, which, cf. *Genesis* 2: 24-25, had its beginning on the day of creation. This language, more than a first sexual reference, is the authentic expression of the person's language that is subject to the requirements of the truth, i.e., the objective norms[14].

The archaic form of this narrative expresses its mythological aspect. We point out that John Paul II cites the definition that Romanian scholar Mircea Eliade gives to the myth as a reality inaccessible to purely rational and empirical research that transforms the protological event into a *category*, giving man the ability to perceive its transcendental reality. Myth is not a symbol of inner psychological processes, as Carl Jung says, but an autonomous and creative act of the human spirit through which he encounters the manifestation of the sacred[15]. In these considerations, John Paul II also cites Paul Ricoeur, for whom the Adamic myth is by redundancy an anthropological

---

[11] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 34.

[12] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 51, nota 1.

[13] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (25 March 1995) 35: *AAS* 5 (1995) 440-441.

[14] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 468.

[15] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, 363.

myth – "Adam" means "Man". This myth, calling Adam, "Man", explains the present universality of the evil in the human world. We find here expressed the generalizing function of the myth[16]: through it the present humanity is connected to the origin of the sin committed by the ancestral man[17].

1.3. The relevance of the two narratives for theological anthropology

The analysis of the fragments of *Genesis* leads us to surprising conclusions regarding anthropology. In seemingly simple phrases, the biblical text outlines the image of man as a person endowed with his own subjectivity[18]. The life of the human person is sacred because, from the very beginning, it is in connection with the creative action of God and always remains in a mutual relationship with its Creator. The life God offers to man is original and different from that of any other living creature. Even if his body is related to the dust of the earth (*Gen* 2:7, 3:19), man remains a manifestation of God, a trace of his glory (cf *Gen* 2:7; 3: 19)[19], a sign of his love[20]. Neither Adam nor any other man comes into existence by chance, but he is the sign of the Trinity's love, a communion of Three persons[21].

The concept of original solitude includes both self-consciousness and self-determination. The fact that man was "alone" comprises his own ontological structure as well as the indication of a genuine self-understanding in relation to woman and God. Man's knowledge goes through his masculinity and femininity, which are the two incarnations of the two metaphysical solitudes before the world and God, the two modalities of being, complementing each other as two complementary dimensions of self-consciousness and self-determination, and, at the same time, two complementary consciousnesses of the meaning of the body[22]. The relationship between the two solitudes is one of "asymmetric reciprocity", where reciprocity indicates that there is no "I" without "You", while asymmetry suggests that this relationship is not reducible to complementarity, because no one is irreducible to another[23].

---

[16] Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. Simbolique du mal*, II, Aubier, Paris 1960, 218-227; John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 37, nota 1.

[17] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 37.

[18] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 48.

[19] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (25 March 1995) 34: *AAS* 5 (1995) 439.

[20] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 76.81.

[21] Cf. John Paul II, „Discorso ai participanti a un seminario di studio su *La procreazione responsabile*", 17 September 1983, in *La famiglia cristiana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Famiglia cristiana, Milano 1988, 41-43.

[22] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 62.

[23] Cf. A. Dell'Asta, "Il filo che determina il disegno della stofa: note su *La bottega dell'orefice*", *Communio* 190-191 (2003) 54-55.

The first story of creation contains a strong metaphysical charge. These texts of *Gen* has become a source of inspiration for many authors who wanted to understand the meaning of "to be" and "to exist". Beyond certain expressive formulations of the narrative, man is defined in the dimension of "to be" and "to exist"; he is defined in a more metaphysical than physical way. Actually the perspective of procreation, of that "becoming" in the world, of his *fieri* which is related to the metaphysical situation of his creation, to be *contingens*¸ corresponds to the mystery of his creation. It is precisely within this metaphysical context of *Gen 1*'s description that we must understand the entity of goodness, that is, the aspect of *value*. It can therefore be said that *Gen* 1 must be a reference point for the people of today, for metaphysics, anthropology and ethics, on the basis of the principle *ens et bonum convertuntur*[24].

2. From the original solitude to the original unity

The two accounts of creation describe man's transition from the original solitude to the interpersonal communion. Due to the anthropological importance of these distinct states, in the following section I aim to grasp their understanding.

2.1. The anthropological meaning of the original solitude

The analysis of the Jahwist text allows us to relate the original solitude of *'adam*[25] to the consciousness of his body, through which man differs from the *animalia*[26] and is separated from them [27], through which he is a person, the body being for man the vehicle of his transcendent and personal subjectivity. Adam, solitary in the world of objects and animals, understands that his faculty of self-determination with reference only to material things does not exhaust his personality. He understands that a world full of only objects is not a life worthy of living[28].

In the concept of original solitude are comprised both self-consciousness and personal self-determination. The fact that man is "alone" conceals in

---

[24] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 35.

[25] The theme of solitude is presented exclusively in the context of the Jahwiste narrative. The first account does not know this. The second account applies the solitude to the human person, and not just to the man, which determines the importance of this state for *anthropo*-logy. Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 44-45.

[26] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 69.315-316; A. Frossard, *"N'ayez pas peur!" André Frossard en dialogue avec Jean Paul II*, 83.133.

[27] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 58.

[28] Cf. J. Noriega, *Destinul erosului: perspective de morală sexuală*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş 2011, 72.

itself both his ontological structure and the indication of his genuine comprehension. Without these aspects, we cannot correctly understand the words that constitute the prelude to the creation of woman: "Yahweh God said, 'It is not right that man should be alone. I shall make him a helper" (*Gen* 2:18)[29]. Above all, without these fundamental meanings, the situation of man created "in the image and likeness of God" can not be properly understood, that is, he is created by God and he by himself is able to contract the first Alliance with God[30].

Man, about whom in the first narrative of *Genesis* is said to have been created "in the image and likeness of God" (*Gen* 1: 26-27), in the second narrative manifests himself as "the subject of the Alliance" because he has to choose and to discern between good and evil, between life and death[31]. The words of God's first commandment (*Gen* 2:16-17), which speak strictly about the submission of man-creature to God-Creator, reveal the very identity of man as the subject of the Alliance and the "partner" of the Absolute. Man is alone, that is, through his own humanity, he is at the same time constituted "in the one, exclusive and unrepeatable relationship with God Himself". Therefore, the manifestation of man in the fullness of his nature can not take place without the reference to God[32]. The true anthropocentrism perfectly reconciles with theocentrism because man finds the fullness of happiness and self-fulfillment only in God.

2.2. The likenness to God achieved by interpersonal communion

In the biblical account, the original solitude – or the "original virginity"[33] – is the way that leads to the man-woman unity that, according to *GS* 12[34],

[29] Reading the catechesis of Pope John Paul II and the exhortation *Amoris Laetitia*, one can observe the continuity and harmony between the teachings of both Popes regarding the institution of the family. "In speaking of marriage, Jesus refers us to yet another page of Genesis, which, in its second chapter, paints a splendid and detailed portrait of the couple. First, we see the man, who anxiously seeks "a helper fit for him" (vv. 18, 20), capable of alleviating the solitude which he feels amid the animals and the world around him. The original Hebrew suggests a direct encounter, face to face, eye to eye, in a kind of silent dialogue, for where love is concerned, silence is always more eloquent than words. It is an encounter with a face, a *thou*, who reflects God's own love and is man's *best possession, a helper fit for him and a pillar of support*, in the words of the biblical sage (*Sir* 36:24)" (*Amoris Laetitia* 12).

[30] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 48.

[31] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 52-53.

[32] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Dives in misericordia* (30 November 1980) 1: *AAS* 9 (1980) 1178.

[33] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 63; A. M. Sicari, "É davvero cristiana la famiglia?", *Communio* 230 (2011) 33.

[34] Cf. *GS* 21: *EncVat* 1355-1359.

we can define as *communio personarum*[35]. *Communio* refers to the personal relationship between a *Me* and *You*. Only human beings are able to create and exist within this communion[36]. *Commnunio* indicates that "help" that is derived from the fact of being together with another person. In the biblical account, this fact becomes *eo ipso* the person's existence *for* another person, a *pro-existentia*. This concept of *help* expresses the reciprocity in human existence, which no other living being could provide[37].

God-Love, creating man in his image and likeness, has written into the humanity of man and woman the vocation to love and communion[38]. Man is *imago Dei* thanks not only to his human identity, but also to the *communio personarum*[39]. And the function of the image is to reflect its own model, its own prototype, the Trinity. Thus, the second narrative could be a preparation to the understanding of the concept of *imago Dei* in a Trinitarian perspective [40] – the mystery of man in the mystery of the Trinity: this is the place of anthropology[41].

Imago Dei constitutes a basis for unity and continuity between the original innocence and the hereditary sinfulness of man. The intercourse, the "knowledge", that *Gen* 4:1 remembers ("The man had intercourse with his wife Eve, and she conceived and gave birth to Cain. 'I have acquired a man with the help of Yahweh,' she said"), is the act that gives life to the new human being, that is, in union with the Creator, the first two spouses bring into existence a new man; Adam *knowing* Eve and becoming one body, the two represent humanity in what confirms and renews the existence of man as *imago Dei*. Through the communion of bodies, the two spouses embody *imago Dei* and deliver it to their sons and daughters with the help of God[42].

Reading the catechesis of Pope John Paul II and the exhortation *Amoris Laetitia* of Pope Francis, one can observe the continuity and harmony

---

[35] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 58.

[36] Cf. John Paul II, Letter to Families *Gratissimam sane* (2 February 1994) 7: *AAS* 86 (1994) 874-875.

[37] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 59; John Paul II, "Allocuzione ai vescovi della Romagna", 2 May 1986, in *La famiglia cristiana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Famiglia cristiana, Milano 1988, 46-47.

[38] Cf. John Paul II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Familiaris consortio* (22 November 1981) 11: *AAS* 2 (1982) 91-92.

[39] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 393.

[40] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 28.306;. R. Fisichella, "Giovanni Paolo, il Papa della famiglia e della vita", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 2 (2005) 50.

[41] Cf. R. Fisichella, "Un magistero fondato nella Trinità", *Communio* 190-191 (2003) 17-18.

[42] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 93.

between the teachings of both Popes regarding the institution of the family as a mirror of God's life.

> Marriage is a precious sign, for when a man and a woman celebrate the sacrament of marriage, God is, as it were, 'mirrored' in them; he impresses in them his own features and the indelible character of his love. Marriage is the icon of God's love for us. Indeed, God is also communion: the three Persons of the Father, the Son and the Holy Spirit live eternally in perfect unity. And this is precisely the mystery of marriage: God makes of the two spouses one single existence (*Amoris Laetitia* 121). Begetting and raising children, for its part, mirrors God's creative work (*Amoris Laetitia* 29).

Amoris Laetitia 71 states:

> The family is the image of God, who is a communion of persons. At Christ's baptism, the Father's voice was heard, calling Jesus his beloved Son, and in this love we can recognize the Holy Spirit (cf. *Mk* 1:10-11)... In the human family, gathered by Christ, 'the image and likeness' of the Most Holy Trinity (cf. *Gen* 1:26) has been restored, the mystery from which all true love flows.

2.3. Unity of man and woman in humanity

Following the Jahwist text, in which the creation of the woman is described separately (cf. *Gen* 2,21-22), we also take into account the "image of God" from the first account. In both accounts, we encounter a mythic language, in which the term "myth" designates an archaic way of expressing profound content: 'Adam is definitely created as *'ish* and *'ishshah*. After the creation of the woman, the Jahwist text continues to name the first *Adam* man, with a definite article, but expressing a corporate identity because he became the father of humanity, her proto-parent and representative. The complementary *'ish* and' *ishshah* (in Greek, *aner – gyne*) highlights the sexual differentiation of man[43]. This is not a distinction that comes after the start of human existence, but rather it is a condition of our existence from the beginning[44].

"Then, Yahweh God made the man fall into a deep sleep. And, while he was asleep, he took one of his ribs and closed the flesh up again. Yahweh God fashioned the rib he had taken from the man into a woman, and brought her to the man" (*Gen* 2:21-22). Within genesiac sleep, through God's work, man is prepared for a new creative act of God. Man falls into that sleep in order to wake man and woman. Adam's sleep (*tardemah*) is a

---

[43] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 54.

[44] Cf. John Paul II, "Discorso al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II", 27 august 1999, *Nuntium* 9 (1999) 131; L.P. Porter, "Gender in Theology: The example of John Paul's *Mulieris dignitatem*", *Gregorianum* 1 (1996) 125.

deep sleep (*sopor*) in which man falls unconscious and has no dreams (cf. *Gen* 15:12; *1Sam* 26:12) [45]. For the ordinary sleep, the Bible uses another term, *halom*. The analogy of sleep indicates not just the passage from the conscious to the subconscious state, but especially a similar return to non-existence, that is to say, at the antecedent state to creation.

In the Jahwist theology, Adam's sleep stresses "the exclusiveness of God's action in the creation of the woman. The man had no sign of conscious participation in this act"[46]. Then, God uses the rib of Adam to show the common human nature of man and woman. Using this biblical text, the Pope John Paul II asserts the "differentiated equality" between man and woman against the excesses of the 1968's feminism[47].

"And the man said: This one at last is bone of my bones and flesh of my flesh! She is to be called Woman, because she was taken from Man" (*Gen* 2:23). Within this first love song[48], Adam affirms the goodness of the body. At the same time, looking at Eve, he shares the look of God who loves the human person for herself[49]. In biblical language, Adam's exclamation is the sanction of consanguinity or the affirmation about the membership to the same descendancy (cf. *Gen* 29:14). The woman belongs to the same species with the man, distinguishing herself from the *animalia*. Then, in the biblical anthropology, the *bones* express the human being. The "bone of my bones" in Adam's nuptial song signifies that, besides physical characteristics, the woman has a personality placed on the same level as the man[50]. The woman

---

[45] *Tardemah* is a biblical term describing extraordinary events (cf. *Gen* 15:12; *1Sam* 26:12, *Is* 29:10, *Job* 4:13, 33:15). *LXX* uses the word ékstasis. In *Pentateuch*, *tardemah* appears once again in a mysterious context: the sleep that descended upon Abraham (cf. *Gen* 15:12), when God concludes with him the alliance – the heart of the revelation made to Abraham. In any case, *tardemah* occurs in the context of a divine intervention, that is, of a meaningful alliance for all mankind: Adam, in the beginning of the human race, Abraham, in the beginning moments of the chosen people. Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 56, footnote 1.

[46] John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 55.

[47] Cf. P. Vanzan, "Un 8 Marzo diverso: «Le donne secondo Wojtila»", *La Civiltà Cattolica* 3407 (1992) 478.

[48] Pope Francis reintroduces and develops this teaching in *Amoris Laetitia* 221: "When we read in the Bible about the creation of man and woman, we see God first forming Adam (cf. *Gen* 2:7); he realizes that something essential is lacking and so he forms Eve and then hears the man exclaim in amazement, *Yes, this one is just right for me!* We can almost hear the amazing dialogue that must have taken place when the man and the woman first encountered one another. In the life of married couples, even at difficult moments, one person can always surprise the other, and new doors can open for their relationship, as if they were meeting for the first time. At every new stage, they can keep *forming* one another. Love makes each wait for the other with the patience of a craftsman, a patience which comes from God".

[49] Cf. J. Noriega, *Destinul erosului: perspective de morală sexuală*, 104-105.

[50] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 56, nota 4.

is created to have the same human dignity[51], to be a equal helper (*ezer kenegdô*) to the man[52], and so *humanum*, in its truth and goodness, is the safeguard of a right differentiation between man and woman[53].

3. The original nakedness (*Gen* 2:25)

The original nakedness is opposite to the exhibitionism promoted by the media. For Adam and Eve, the original nakedness was the expression of the spousal character of their body capable of self-giving. Rediscovering this anthropological connotation would be a huge gain for contemporary man.

3.1. The anthropological relevance of the original nakedness

"Now, both of them were naked, the man and his wife, but they felt no shame before each other" (*Gen* 2:25). This information offered by the Jahwist tradition is not at all an accidental aspect. *Gen* 2:25 it is inherently correlated to the reflection of the theology of the body on the personal subjectivity, speaking more clearly than the other verses of the first record of the presence of human consciousness. In this account, the author describes the mutual experience of the body with the utmost precision, though in a common and pre-scientific language[54]. The absence of shame is equivalent to its true non-presence, and not to its lack or underdevelopment. The indication in *Gen* 2:25, "not ashamed" serves to indicate a special fullness of consciousness and experience as "brother and sister"[55], especially the comprehension of the spousal meaning of the body, connected to the fact that they were naked and originally given to one another as husband and wife[56].

Sharing the life of the world in its external aspect is a direct, almost spontaneous, fact, before any criticism of human knowledge and experience. However, to explain the original nakedness, the extrinsicist approach is not adequate, so we have to descend into the human beings' world for an understanding of the meaning of the interpersonal "communion". The etymology of the term is suggestive: people communicate on the basis of a

---

[51] In the vision of John Paul II, without the essential integration of the feminine aspects, the understanding of the human being would be massively impoverished. The Pope's inspiration is undoubtedly Edith Stein, a Husserlian phenomenologist (like him). Cf. E. Stein, *La donna e suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 1987; P. Allen, "Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration", *Logos* 3 (2006) 87-108.

[52] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 57.

[53] Cf. C. Caffarra, "Matrimonio e laicità dello Stato", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 3 (2006) – 1 (2007) 30-35.

[54] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 66.

[55] John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 89.

[56] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 420.

"common union" existing between them, either to develop or to express a reality specific to the interpersonal sphere. In this act of communication, the human body acquires new meaning: it expresses the person in his/her ontological and existential connotation, expresses the personal human *I*, which establishes from inside his external perception of the world[57]. The Jahwist text shows that the body, through its visibility, manifests man, that is, what man and woman are, who from the very beginning "communicate" to each other according to that *communio personarum* desired by the Creator. At this point, any naturalist criterion is destined to failure, while the personalistic criterion is exalted.

The fullness of man's dignity and vision in God, that is to say, according to the measure of God's image (cf. *Gen* 1:27) corresponds to the fullness of the external perception expressed through the physical nakedness. The narrative about primary nakedness is unique in its genre throughout the Bible, where we can read many texts in which nakedness is related to the ignoble shame (cf. *Os* 1:2; *Ez* 23: 26,29)[58]. In contrast, *Gen* 1:25 is the attestation of the original innocence that belongs to the dimension of grace present in creation, that is, to that mysterious gift made to the human intimate life from the beginning so that the man and the woman consent to live in a reciprocal relationship of unselfish self-giving. The anthropological-philosophical structure present in Wojtila's research is based here on the interpretation of the biblical revelation that gives it a bright power and validity throughout the time[59].

3.2. The spousal meaning of the body

The solitary man discovers that being someone is totally different from being something. Therefore, he feels the need to communicate with others. The solitary Adam discovers himself and affirms himself when he tells Eve: "You are Eve". Here the true novelty of creation is alterity which is seen as the soul of revelation.

The human being alone, the locked identity, the man closed in self-sufficiency does not enter into the dialogical structure of creation[60]. The Other, *alter*, is not only the one who is my neighbour, but also the one who requests

---

[57] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 69.

[58] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 82.

[59] Cf. G. Piana, "De la phénomenologie à la métaphisique. La pensée philosophique de Jean Paul II", *Lumière et vie* 257 (2003) 50

[60] Cf. John Paul II, "Omelia alla messa per la famiglia nel santuario del Sameiro a Braga, Portogallo", 15 May 1982, in *La famiglia cristiana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Famiglia cristiana, Milano 1988, 137-139.

hospitality in the name of a dialogical intentionality engraved for ever into the continuity of creation[61].

The first happy moments of the first man and woman are connected to the revelation of the spousal meaning of the human body[62]. This meaning confirms that the act of gift in creation, born of love, has become an original consciousness for man and woman, transforming themself into an experience of mutual gift [63], as we notice in the text. Through their union, they become one flesh, "one body and one soul"[64], and in so doing they present their humanity to the blessing of fertility. In the act of bodily and spiritual union, the two subjects, although different from the somatic point of view, participate equally in the capacity to live in truth and love[65]. Actually, the human person enters into existence with the consciousness of his own masculinity or femininity, that is, of his own sexuality. "This meaning" is thus enclosed in the human being and it is required to be "discerned", "discovered" and "accomplished"[66].

At the same time, the words of *Gen* 2:25 assert another truth about the human person in the original state: man is free of coercion, coercion from his own body and sex, that is, free from instinct[67]. Created by love, man and woman are naked because they are free for self-giving. The "spousal" attribute utters precisely this ability of expressing love[68], that love through which the person becomes a gift[69]. This spousal meaning of the body reveals a value and a beauty that surpasses the physical dimension of sexuality[70].

---

[61] Cf. P.R. Sindoni, "Simbolica dell'umano ed ermeneutica del femminile. Il contributo di Karol Wojtila all'antropologia filosofica", *Communio* 190-191 (2003) 42.

[62] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 316.

[63] Cf. P. Barrajon, "Quale futuro per l'antropologia cristiana? Guardando il secolo XXI dalla prospettiva di Giovanni Paolo II", *Alpha Omega* 3 (2003) 477.

[64] John Paul II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*, (22 November 1981) 18: *AAS* 2 (1982) 101.

[65] Cf. John Paul II, Letter to Families *Gratissimam sane* (2 februarie 1994) 8: *AAS* 86 (1994) 877.

[66] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 190.453.511.

[67] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 75-76.

[68] Cf. P.B. de Malherbe, "*Humanae vitae*: l'ésperance de l'amour en Dieu qui nous aime", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 1 (2009) 130-131.

[69] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 29; A.G. Rubrio, "O significado esposal do corpo", in Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La famiglia: Dono e impegno speranza dell'umanità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1998, 158.

[70] Sexuality is more than genitality. Genitality acquires a human value to the extent that it is integrated into the totality of the human person. In this optics, John Paul II considers that the relationship between persons and their body belongs to the category of the verb *to be*, and not in the *to have*, therefore, the body, which actually is not our possession, can not be instrumentalized, nor given to be instrumentalized by others. Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 350; M.L. di Petro, "La dimensione educativa nell'Enciclica *Humanae*

Man exists to the degree that he loves, because love measures the consistency of his own subjectivity[71]. Man is more and more like God if he loves more and more[72]. This significance explains the original happiness of man and opens the perspective of his terrestrial history[73].

Reading the catechesis of Pope John Paul II and the exhortation *Amoris Laetitia* of Pope Francis, one can observe the continuity and harmony between the teachings of both Popes regarding the spousal or the *nuptial* meaning of the body.

> As such, *the human heart comes to participate, so to speak, in another kind of spontaneity*. In this context, the erotic appears as a specifically human manifestation of sexuality. It enables us to discover *the nuptial meaning of the body and the authentic dignity of the gift* (*AL* 151).

In conclusion, the spousal meaning signifies: a) the human person, in his specific identity and essence, is a being-gift; b) this identity belongs the person as a whole, body, spirit and soul; c) the personal identity thus defined finds its ultimate explanation in the creation act, which is in essence an act of free and gratuitous love (i.e., gift). In this meaning it is implicitly inscribed that the procreative dimension in which the truth of masculinity and femininity reaches its fullness, it is the full consciousness of the mystery of creation, which is renewed in the human generation[74].

The same ideas are underlined several times by Pope Francis in *Amoria Laetitia*. "The triune God is a communion of love, and the family is its living reflection", that is why "the family is thus not unrelated to God's very being"(11). The encounter between Adam and Eve,

> which relieves man's solitude, gives rise to new birth and to the family. Significantly, Adam, who is also the man of every time and place, together with his

---

vitae", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 1 (2009) 184-185. The same ideas are underlined several times by Pope Francis in *Amoria Laetitia*: "In his catecheses on the theology of the body, Saint John Paul II taught that sexual differentiation not only is *a source of fruitfulness and procreation*, but also possesses *the capacity of expressing love: that love precisely in which the human person becomes a gift"* (*AL* 151). "In our own day, sexuality risks being poisoned by the mentality of *use and discard*. The body of the other is often viewed as an object to be used as long as it offers satisfaction, and rejected once it is no longer appealing" (*AL* 153).

[71] Cf. C. Caffarra, "Il magistero di Giovanni Paolo II su Matrimonio e Famiglia", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 2 (20005) 30-31.

[72] Cf. Benedict XVI, "Discorso all'apertura del convegno ecclesiale della diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana", 6 iunie 2005, *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 2 (2005) 137.

[73] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 79.

[74] Cf. C. Caffarra, "Introduzione generale", in John Paul II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano,* Città Nuova, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987[2], 15.

wife, starts a new family... The marital union is thus evoked not only in its sexual and corporal dimension, but also in its voluntary self-giving in love. The result of this union is that the two *become one flesh*, both physically and in the union of their hearts and lives, and, eventually, in a child, who will share not only genetically but also spiritually in the *flesh* of both parents (13).

3.3. The hermeneutics of the gift

This is one of the central points of John Paul II's anthropology [75]. It is inspired by *GS* 24[76], which asserts that man is the only creature that the Creator wanted for himself/herself and man can find his/her fullness only in sincere self-giving [77]. This is the paradox of the human existence: it is an existence which finds its fulfillment by self-giving, an existence called to serve the truth by loving. To love means giving and receiving something that can not be bought or sold, but only given consciously, freely and reciprocally[78]. When only pleasure or instrumentalization is sought, it is contrary the personalist norms, that is to say, that norm that translates the command of love into the language of philosophical ethics. Conversely, applying the humanist norm to the body means to respect its truth. When the dimension of giving is lacking, the body becomes the object of instrumentalization and dominion[79]. When the dimension of self-giving is present, sexuality becomes a humanizing aspect[80].

Creation is an original and fundamental gift in which God imprinted a paradigm that must inspire human action[81]. So God creates *ex nihilo* because "he is love" (*1Jn* 4:8,16). In the account of *Gen* we do not find the word *love*, but it is repeated that God "saw that all things are good". Love is the source of creation: only love generates good, it does not rejoice at wrongdoing,

---

[75] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 71-73.77.80.84-86.316.319.420-423.

[76] *Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsum voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum. GS* 24: *EncVat* 1/1395.

[77] Cf. W. Ruspi, "Il vangelo, conferma di tutti diritti dell'uomo", *Communio* 190-191 (2003) 96; N. Martin – R. Martin, "Einleitung", in John Paul II, *Die Erlösung des Leibes*, Patris Verlag, Vallendat-Schönstatt 1985, 17.

[78] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 64; John Paul II, Letter to Families *Gratissimam sane* (2 February 1994) 11: *AAS* 86 (1994) 883.

[79] Cf. P. Barrajon, "Quale futuro per l'antropologia cristiana? Guardando il secolo XXI dalla prospettiva di Giovanni Paolo II", 477

[80] Cf. W. Dancă, "Familia ca formă de rezistență la ideologii", *Dialog Teologic* 8 (2001) 109.

[81] Cf. Benedict XVI, "Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nell' 40 aniversario dell'Enciclica Humanae vitae", 10 May 2008, *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 1 (2009) 19; Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 75.

but finds its joy in the truth, in doing good (cf. *1Cor* 13:6)[82]. The meaning of creation and life is precisely the love[83].

In the narrative of Genesis, the creation of the visible world as a "gift" makes sense only to man. Throughout the work of creation, man is "the highest expression of divine gift"[84]. The visible world was created for him. Creation is a gift and in it only man, *imago Dei*, is able to understand the meaning of the gift in God's action of bringing the world from nothing to existence. Man is *capax Dei*, he is able to respond to the Creator'a love with the language of his understanding. In fact, the gift reveals a special feature of personal existence and this is "the plenary truth about man"[85].

When God says "It is not right that the man should be alone. I shall make him a helper" (*Gen* 2:18), this affirms that man alone by himself can not fulfil his existence[86]. This fulfilling is possible only together "with someone", living for someone, that is, becoming a gift *for* someone. *Gen* 2:23-25 allows us to infer that the Creator gives the woman to the man as a gift and she is received as such. Then, the woman, giving herself, discovers herself as a gift at the same time, thanks to the way she is received by the man. We add that this self-discovery through the self-giving becomes the source of a new gift, which develops on the basis of the availability to exchange the mutual gift. On the other hand, the specific essence of masculinity behaves according to the same principles, namely, through the control of the body, the man reaches the intimate depth of self-control through which he is able to receive and offer himself as a gift. Man is a person and can control himself. Because he is his own master, he can give himself to someone else[87]. This is the true dimension of the free gift[88], which is essential and decisive to the "language of the body", through which man espresses himself in spousal union. This language is not arbitrary, but must be considered according to the criterion of truth [89].

Reading the catechesis of Pope John Paul II and the exhortation of Pope Francis, one can observe the continuity and harmony between the teachings

---

[82] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 72-73.

[83] Cf. John Paul II, *Carissimi giovani*, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1995, 43; P. Valadier, "Jean Paul II: une vision de l'homme", Études 5 (1980) 532.

[84] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 91.

[85] Cf. John Paul II, *Varcare la soglia della speranza*, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1994[3], 219.

[86] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 73-74.

[87] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 76.78.

[88] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 63-64.

[89] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 468; E. Kowalski, „Fondamento della norma morale dell'atto coniugale nell'*Humanae vitae*. Rilettura ed aprofondimento dell'Enciclica secondo Giovanni Paolo II", *Studii franciscane* 8 (2008), 134.

of both Popes regarding the institution of the family. It is worth noting that the concept of "self-giving" occupies an important place both in the adequate anthropology of Pope John Paul II and in Pope Francis's doctrine on the family. The term *self-giving*, that appears nine times in *Amoris Laetitia*, is a key concept for possibly reading the whole document in light of the hermeneutics of gift. We also find the term "gift", in both the singular and plural form, appears 55 times throughout the exhortation *Amoris Laetitia*.

Life is a gift (*AL* 178), love is always a gift of God (*AL* 228), freedom is itself a great gift (*AL* 262), the law is a gift of God which points out the way, a gift for everyone without exception (*AL* 295). "The marital union is thus evoked not only in its sexual and corporal dimension, but also in its voluntary self-giving in love. The result of this union is that the two "become one flesh", both physically and in the union of their hearts and lives, and, eventually, in a child, who will share not only genetically but also spiritually in the "flesh" of both parents" (*AL* 13). For an integral and generous gift of self that will be expressed, following a public commitment, in the gift of their bodies. Sexual union in marriage will thus appear as a sign of an all-inclusive commitment (*AL* 283).

For Pope Francis, family is a gift for the Church (*AL* 5, 87). Children are a gift for the parents and society. Each one is unique and irreplaceable (*AL* 14, *AL* 170) that why it is important to accept that child as a gift from God (*AL* 166), for "he or she is not something owed to one, but is a gift" (*AL* 81), a wonderful gift from God (*AL* 222). Marriage is "a gift" from the Lord (*1Cor* 7:7) and this divine gift includes sexuality (*AL* 61). All this brings us to the sexual dimension of marriage. God himself created sexuality, which is a marvellous gift to his creatures. If this gift needs to be cultivated and directed, it is to prevent the *impoverishment of an authentic value* (*AL* 150). Through love, the human person becomes a gift (*AL* 151) and the spouses, in their mutual love, receive the gift of the Spirit of Christ and live their call to holiness" (*AL* 69). Marriage is a gift given for the sanctification and salvation of the spouses (*AL* 72), who, by manifesting their consent and expressing it physically, receive a great gift. Their consent and their bodily union are the divinely appointed means whereby they become "one flesh" (*AL* 75). The beauty of this mutual, gratuitous gift, the joy which comes from a life that is born and the loving care of all family members – from toddlers to seniors – are just a few of the fruits which make the response to the vocation of the family unique and irreplaceable, both for the Church and for society as a whole (*AL* 88).

The gift of God's love poured out upon the spouses is also a summons to constant growth in grace (*AL* 134). Within family, masculinity is a gift, *AL* 177),

adoption is a gift (*AL* 179). People with disabilities are a gift for the family and an opportunity to grow in love, mutual aid and unity (*AL* 47).

Conclusion

The Church experienced one of the most obvious developments of papal teachings during John Paul II's general audiences. The new concepts about man such as "solitude", "unity", "nakedness" are a rich and still an inexhaustible source for theology[90]. All these concepts refer to that *status naturae integrae* and to the narrative about man who appears in the visible world as the highest expression of the gift, and thereby he carries in the world his likeness to God-Love that transcends and creates the visible world[91]. If the primordial vocation of man is the essence of love, the spousal love is a privileged manifestation of this essence; a privileged one, because the essence of love manifests itself within the nuptial and spousal love with a great evidence[92], given through the intensity of the self-giving and the reciprocal enrichment that the two spouses achieve[93].

For both popes, John Paul II and Francis, man is a gift and in order to be happy, he/she must become a gift for others. In a hermeneutical context in which everything is a gift of God, including both time and space, man cannot find himself and his fulfillment unless he becomes a gift. The hermeneutics of the gift is one of the many common points addressed by Saint John Paul II and Pope Francis. The abundance with which the two Pontiffs use the term "gift" and the importance they award to this key concept leads us to the conclusion that, according to the recent Magisterium of the Church, the hermeneutics of the gift is itself *a gift* and a light for the Christian families in the third millennium.

The rich significance of these concept of the adequate anthropology can be captured only in a global vision that integrates the *status of lapsae simul et redemptae*, as we will see in the next article.

---

[90] Cf. A. Anderson, "The legacy of Pope John Paul II", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 2 (2005) 40.

[91] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 91; John Paul II, *Trittico romano*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2003, 26.

[92] Cf. A. Scola, "Esperienze nella preparazione degli Istituti per la Famiglia", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 3 (2006) 1 (2007) 127.

[93] Cf. C. Caffarra, "Il magistero di Giovanni Paolo II su Matrimonio e Famiglia", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 2 (2005) 32.

DER IM SITTLICHEN SOZIAL BESTIMMTE UND BESTIMMENDE MENSCH

*Lucian FARCAŞ**

Abstract: Die Frage nach der moralischen Kompetenz bezieht sich nicht nur auf das Wissen und Wollen hinsichtlich eines sittlichen Aktes, sondern ausdrücklich auch auf das konkrete *Können* der moralischen Fähigkeit des Menschen. So ist davon auszugehen, dass die sittliche Fähigkeit der menschlichen Personen im Bereich der sozialen Metanoia ihre allgemeine Kompetenz im Sittlichen impliziert. Die moralische Kompetenz wird nicht angeboren, sondern sie wird durch Vermitteln und Lehren erworben, wobei zwei fundamentale Aspekte innerhalb einer moralischen Entwicklung hervorzuheben sind: Der heran-wachsende Mensch wird in seiner Sittlichkeit durch die soziale Mit- und Umwelt bestimmt, gleichzeitig bestimmt er selbst diesen Prozess durch personale Partizipation an der moralischen Entfaltung seiner eigenen Anlagen. In diesem Sinne soll im vorliegenden Artikel die Rede vom im Sittlichen sozial bestimmten und bestimmenden Menschen sein.

Keywords: soziale Dimension, Metanoia, Mensch, Welt, Sin, Sittlichkeit.

Für jede Ethik bedeutet das Menschenbild einen grundlegenden Bestandteil der kritischen Reflexion über das menschliche Handeln.[1] Dafür sind die Freiheit des menschlichen Wesens und eine sinnstiftende existenzielle Zielvorstellung wichtige Voraussetzungen:

> Der eigengestalterische Freiraum des Menschen betrifft immer auch und primär das eigene Menschsein; so hängt diese letzte Richtgröße, im Sinne eines ethischen ‚telos', wesentlich vom dabei stets mitgedachten Menschenbild ab. Seine Klärung ist daher ein erstes Erfordernis jeder kritisch sich legitimierenden Ethik.[2]

Im Horizont dieser wissenschaftlichen Feststellung von Franz Furger ist das hier vorgelegte theologisch-ethische Unternehmen angesiedelt. Das Hauptthema der vorliegenden Arbeit umfasst eine solche moraltheologische

---

* Katholische Fakultät, Universität „Alexandru Ioan Cuza" von Iaşi.

[1] Nur *menschliches* Handeln im Unterschied zu *sub-humanem Verhalten* hat ethische Relevanz. Vgl. WILS, JEAN-PIERRE: Hermeneutische Ethik. Zur Theorie moralischen Verstehens im kulturellen Kontext, in: DERS. / HOLDEREGGER, ADRIAN (Hrsg.): Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Freiburg Schw. – Freiburg – Wien 2001, 11-31, 12.

[2] FURGER, FRANZ: Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzungen, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 98.

Problematik, für die das Bild des Menschen im Kontext seiner sittlichen Tätigkeit entscheidend ist. Es soll die soziale Dimension der Metanoia erörtert werden. Dabei geht es um die *Bekehrung aus der sozialen Sünde* und um den Einsatz für den *Wandel der Strukturen der Sünde*. Die Ergebnisse einer solchen Untersuchung hängen vom Menschenbild ab, das man unter der Berücksichtigung der sozialen Dimension vor Augen hat.[3] Das gilt allgemein und im Einzelnen für das Verständnis der sittlichen Handlung im Zusammenhang mit einem komplexen Gefüge des biografischen Lebensablaufs, das typisch für das Leben in den modernen Gesellschaften geworden ist:

> Wenn eine Handlungsidentität existieren soll, muss der Handlungszusammenhang, das biografische Gefüge moralischer Handlungen, in Augenschein genommen werden. Das Handlungssubjekt erreicht erst so ein praktisches Selbstverständnis – ein Sich-Verstehen in moralischer Sicht.[4]

In enger Beziehung mit der Handlungsidentität steht aber das moralische Niveau, d.h. die moralische Kompetenz des handelnden Subjektes. So kann man für die Zielsetzung dieser Arbeit sagen: Die Rede von sozialer Dimension der Metanoia wird abhängig von der moralischen Fähigkeit des Menschen bzw. des sozialen Sünders sein. Das Problem der *moralischen Kompetenz* erweist sich besonders wichtig im Kontext der Pluralität der persönlichen Lebensführung und der Gestaltung gemeinschaftlichen Zusammenlebens in heutigen Zeiten.[5]

Die Frage nach der moralischen Kompetenz bezieht sich nicht nur auf das Wissen und Wollen hinsichtlich eines sittlichen Aktes, sondern ausdrücklich auch auf das konkrete *Können* der moralischen Fähigkeit des Menschen. So ist davon auszugehen, dass die sittliche Fähigkeit der menschlichen Personen im Bereich der sozialen Metanoia ihre allgemeine Kompetenz im Sittlichen impliziert. Die moralische Kompetenz wird nicht angeboren, sondern sie wird durch Vermitteln und Lehren erworben, wobei zwei fundamentale Aspekte innerhalb einer moralischen Entwicklung hervorzuheben sind: Der heran-wachsende Mensch wird in seiner Sittlichkeit durch die soziale Mit- und Umwelt bestimmt, gleichzeitig bestimmt er selbst diesen Prozess durch personale Partizipation an der moralischen Entfaltung seiner eigenen Anlagen. In diesem Sinne soll im vorliegenden Artikel die Rede vom im Sittlichen sozial bestimmten und bestimmenden Menschen sein.

---

[3] Vgl. ebd., 98.

[4] Wils, Jean-Pierre: Hermeneutische Ethik, 12.

[5] Dazu Maurer, Alfons: Das humanwissenschaftliche Gespräch zum Verständnis sittlicher Kompetenz. Themen – Tendenzen – Einsichten, in: Eid, Volker (Hrsg.): Moralische Kompetenz: Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt, Mainz 1995, 11-36, 12ff.

Der Ausgangspunkt für das Verständnis der sittlichen Kompetenz ist, dass die menschliche Person ihre ethische Fähigkeit durch einen lebenslangen und komplexen Prozess im Kontext der Interaktion und Kommunikation zwischen persönlichen Fertigkeiten und Fähigkeiten und sozialgesellschaftlichen Phänomenen zu entwickeln hat. So wird der Mensch als Person zu einer Persönlichkeit, wobei dem Urteilsvermögen im Bereich des Sittlichen eine entscheidende Rolle zukommt.

> Moralische Urteils*struktur* meint hier nicht einfach Übereinstimmung des Verhaltens mit gegebenen sozialen Normen und Konventionen, sondern den Grad und die Art, in dem moralische Maximen oder Prinzipien im Handeln zur Geltung gebracht werden.[6]

Der Prozess der Entstehung und Entwicklung der ethischen Kompetenz begleitet auf dem Lebensweg die gesamte Existenz des Menschen. Darin sind unterschiedliche Etappen zu sehen und zu klären. Hier sind diverse Niveaus der moralischen Skala zu differenzieren und als solche für das Verständnis der heranwachsenden menschlichen Person zugänglich zu machen. Die Humanwissenschaften bieten zahlreiche Modelle und Methoden für die Analyse der moralischen Ebenen innerhalb der menschlichen Entwicklungen. Besonders moralpsychologische und sozialtheoretische Einsichten im Kontext der Sozialisations-Forschung sind unentbehrliche, hilfreiche Arbeitsinstrumente für die Erhellung der theologisch-ethischen Kompetenz des Menschen. Methodologisch gesehen, werden in diesem Artikel der vorliegenden Arbeit drei Entwicklungsstadien der ethischen Urteilsfähigkeit dargestellt. Dabei sind drei wichtige Aspekte zu erörtern, die jeweils Antworten auf unterschiedliche Fragen hinsichtlich der moralischen Ebenen zu geben versuchen. Auf die erste Frage, „was beinhalten die Entwicklungsstadien?“, werden Antworten aus dem Bereich der moralpsychologischen Einsichten gegeben. Auf die zweite Frage, „wie entstehen sie und wie entwickeln sie sich weiter?“, sind Antworten in den Ansätzen der Sozialisationsforschung zu suchen.[7] Auf die dritte Frage, „wozu dient das Konzept solcher moralischen Entwicklungsstadien?“, werden theologisch-ethische Überlegungen in Verbindung mit der sozialen Dimension der Metanoia aufgeführt.

---

[6] Lind, Georg: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens. Theoretische, methodologische und empirische Untersuchungen zur Moral- und Demokratiekompetenz bei Studierenden, Konstanz, korrigierte Neuauflage 2000, 48.

[7] Besonders hilfreich dafür sind sozialisationstheoretische Ansichten von Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit, Weinheim – Basel [7]2001, 70ff. und 70.

1. Primäres Entwicklungsstadium der sittlichen Kompetenz

Der Begriff *Stadium* bezeichnet meistens eine wichtige Spanne innerhalb einer Entwicklung, in der eine gewisse Strukturierung von unterschiedlichen Elementen als eine Einheit zu finden ist.[8] Mit dem Konzept von Entwicklungsstadien lässt sich ein dynamisches Menschenbild verbinden, das sich ein ganzes Leben in einem Prozess der Interaktion und Kommunikation, der vitalen Wechselseitigkeit zwischen den psychischen Elementen der Person und den sozialen Lebensbedingungen entwickelt. Hier erweist sich nur eine Theorie für die Erklärung der Entwicklungsebenen und für das Verständnis vom moralischen und ethischen Handeln und Entscheiden als unzureichend. „Handeln und Entscheiden in lebensweltlichen Bezügen ist mehr als die Anwendung einer Theorie, es ist die Koordination einer Vielfalt von Wissensformen und Theorien unterschiedlicher Herkunft in einem bestimmten Augenblick in einer bestimmten Situation durch eine bestimmte Person“.[9] Für die Darstellung des primären Entwicklungsstadiums der moralischen Kompetenz werden die wissenschaftlichen Einsichten berücksichtigt, welche die erste Phase des menschlichen Lebens betreffen. Diese Phase ist die Kindheit, in der die ersten Erfahrungen mit moralischen Elementen gewonnen werden. Aber die Tatsache, dass die spezifischen Komponenten einer ersten moralischen Ebene bei den Kindern feststellbar sind, ist keine feste Größe, wonach derartige Komponenten bei Jugendlichen oder Erwachsenen nicht mehr zu finden wären.[10] In den folgenden Abschnitten sollen die moralpsychologischen, sozialisationstheoretischen und theologisch-ethischen Merkmale des primären Entwicklungsstadiums dargestellt werden.

---

[8] Etymologisch gesehen bezeichnet das Wort „Stadium“, z.B. in der Medizin, einen Abschnitt, den die Entwicklung einer Krankheit erreicht hat. Aber Stadium hat eine umfangreichere Bedeutung im Zusammenhang mit der Dynamik einer gesamten Entwicklung, eines Weges, eines Ablaufs oder eines Prozesses, wobei sich differenzierte, in sich einheitliche Phasen, Etappen oder Abschnitte feststellen lassen. Vgl. *Stadium*, in: Duden. Deutsches Universalwörterbuch, hrsg. von der Dudenredaktion, 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich ^{4}2001, 1500.

[9] Lind, Georg: Ist Moral Lehrbar?, 20.

[10] Zahlreiche Studien aus dem Bereich der moralpsychologischen Forschung konnten das bestätigen. Die erste Ebene der moralischen Urteilsfähigkeit wurde auch bei Erwachsenen festgestellt, z.B. bei den Soldaten. Vgl. dazu Wakenhut, Roland: Politische Sozialisation und moralische Entwicklung von Soldaten, in: Lind, Georg (Hrsg.): Moralische Entwicklung und soziale Umwelt. Beiträge für ein Werkstattgespräch im Frühjahr 1979, Konstanz, Überarbeitete Neuauflage 2000, 45-50, 49; Senger, Rainer: Formen der Segmentierung des moralischen Bewusstseins bei Bundeswehrsoldaten, in: Lind, Georg (Hrsg.): Moralische Entwicklung und soziale Umwelt, 51-58, 52.

1.1. Moralpsychologisch: präkonventionelle Moralität

Von großer Bedeutung für das Verständnis der theologisch-ethischen Urteilskompetenz des Menschen im Kontext einer pluralen Welt in den heutigen Gesellschaften ist der moralpsychologische Aspekt. Die Entwicklungstheorie des moralischen Urteilsvermögens von Lawrence Kohlberg und seiner Schule bezeichnet die erste Ebene als *präkonventionelle Moral.*[11] Dabei ist eine soziale Perspektive wahrzunehmen, die sich mit dem Ausdruck „Individuum versus Andere“ kennzeichnen lässt.[12] Innerhalb der präkonventionellen Ebene sind zwei moralische Stufen zu unterscheiden.

a) Stufe I: Die Orientierung an Bestrafung und Gehorsam – Auf dieser Stufe[13] findet sich ein Typus der Interaktion zwischen dem heranwachsenden Menschen – dem Kind – und seiner sozialen Umwelt, der an erster Stelle nicht von der inneren Urteilsfähigkeit der Person, sondern von der äußeren Autorität gesteuert wird.[14] Man hat es in diesem Fall mit einem Modell der heteronomen Moralität zu tun, in dem das sittlich Entscheidende nicht dem Subjekt innewohnt, sondern von äußeren Instanzen bestimmt wird.

Im Mittelpunkt der Stufe I dominiert eine egozentrische Perspektive, „die keine Beziehung zwischen verschiedenen Gesichtspunkten herstellt und die die Interessen anderer nicht in Erwägung zieht. Handlungen sind inhaltlich falsch, wenn sie bestraft werden.“[15] Spezifisch für diese egozentrische Perspektive ist die Tatsache, dass eine Umstellung in der Reihenfolge von moralischen Vorgängen stattfindet: Das Sich-Verhalten des handelnden Subjekts geschieht *vor* dem reflexiven moralischen Urteilen. Es wird eine sittlich relevante Aktion weniger vorbereitet, vielmehr ist sie eine Re-Aktion auf die vermutlichen Folgen von Handlungen: „Ob eine Handlung gut oder böse ist, hängt ab von ihren physischen Konsequenzen und

---

[11] Eine Darstellung der sechs Stufen des moralischen Urteils nach Kohlberg wurde neuerdings vorgestellt in einer wissenschaftlichen Studie von DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral. Eine empirische Untersuchung zu Kohlbergs Theorie des moralischen Urteils, Opladen 2000, 23ff. Dort auf Seite 26 ist eine ausführliche Angabe zu den englischen und deutschen Literaturquellen in Bezug auf die schematischen Stufen der Kohlbergschen Entwicklungstheorie zu finden.

[12] Vgl. LIND, GEORG: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 50.

[13] Nach Kohlberg: „The Stage of Punishment and Obedience. Right is literal obedience to rules an authority, avoiding punishment, and not doing physical harm. 1. What is right is to avoid breaking rules, to obey for obedience’ sake, and to avoid doing physical damage to people and property. 2. The reasons for doing right are avoidance of punishment and the superior power of authorities.” – bei HABERMAS, JÜRGEN: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Mein [7]1999, 134.

[14] Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 176.

[15] DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral, 24.

nicht von der sozialen Bedeutung bzw. Bewertung dieser Konsequenzen.“[16] In ihrem sozialen Verhalten versucht die agierende Person, diejenige Übertretung von Regeln, Normen und Vorschriften zu vermeiden, die von einer sicheren oder vermeintlichen Bestrafung gefolgt wird.[17] Die Rede von Werten innerhalb dieser Stufe lässt sich folgendermaßen formulieren: Werte bedeuten hier die Art von Strafvermeidung, von nicht gewagter Übertretung unter der äußeren Macht. Die Moralordnung wird dabei nicht durch interne, personale, tief liegende Urteilsfähigkeit geschützt, sondern sie wird durch Strafe und durch Autorität gesichert.[18] Hier wird eine Form von Gehorsam um des Gehorsams willen praktiziert, „um Personen und Gegenständen keinen Sachschaden zuzufügen.“[19] Auf der ersten Stufe der präkonventionellen Moral bildet und entwickelt sich ein partikulares Verhaltensmuster, das weniger Wert auf die eigene Kompetenz legen kann. Vielmehr wird dabei die Autorität von Bezugspersonen berücksichtigt. Statt eines inneren Urteilsvermögens ist hier eher eine von außen sanktionierte Willkür zu finden.[20] Im Zusammenhang mit den Gründen, die auf dieser Stufe entscheidend für ein richtiges Handeln sind, ist festzustellen: Unter der Dominanz der Angst, dass vonseiten der Autorität unerwünschte Gewalt das handelnde Subjekt verletzen könnte, ist man bemüht, jede Übertretung von Regeln zu vermeiden.[21] In diesem Fall ist die Loyalität gegenüber den Personen eine wichtige Motivation für das menschliche Handeln, worin eine Orientierung an Folgen wie Belohnung oder Bestrafung dominierend stattfindet.[22]

Denkt man nun an die soziale Relevanz dieser ersten Stufe der moralischen Entwicklung, so ist festzuhalten, dass eine egozentrische Orientierung des handelnden Menschen als Merkmal im Prozess der Interaktion und Kommunikation mit der Um- und Mitwelt zu sehen ist. Hier herrscht ein egozentrischer Gesichtspunkt vor, demnach einerseits die Interessen der anderen nicht erwogen werden, andererseits werden kaum Unterschiede hinsichtlich der eigenen Wünsche erkannt. Das Kind – oder der Mensch – auf dieser Stufe „stellt keine Beziehung her zwischen zwei verschiedenen

---

[16] LIND, GEORG: Entwicklung des Moralischen Urteilens – Leistungen und Problemzonen der Theorien von Piaget und Kohlberg, in: DERS. (Hrsg.): Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Theoretische, methodologische und empirische Untersuchungen, Konstanz 1983, Neuauflage 2000, 7-27, 15.

[17] Vgl. DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[18] Vgl. LIND, GEORG: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 51.

[19] DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[20] Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 176.

[21] Vgl. DÜLMER, HERMANN: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[22] Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

Gesichtspunkten. Es wägt Handlungen nur in Bezug auf physische, nicht aber psychologische Auswirkungen auf andere.“[23]

b) Stufe II: Die instrumentell-relativistische Orientierung – Unter der Stufe II[24] der moralpsychologischen Entwicklungstheorie nach Kohlberg versteht man ein moralisches Niveau, das weiter in die Kategorie der präkonventionellen Moral gehört, das aber im Unterschied zur ersten Stufe Merkmale des Individuums, des Zielbewusstseins und des Austausches aufweist.[25] Bei der ersten Moralstufe hat man eine Dominanz der *heteronomen Moralität* feststellen können. Im Unterschied dazu zielt das Kind – der Mensch – auf der zweiten Moralstufe auf die Erfüllung der eigenen Bedürfnisse ab. Gleichzeitig versucht es, auch die Bedürfnisse anderer Personen zu befriedigen.[26] Diese Stufe gründet auf einem Bewusstsein, „dass jeder seine eigenen Interessen verfolgt. Zur Wahrung der eigenen Interessen antizipiert das Individuum die positiven und negativen Reaktionen des Gegenübers, ebenso wie das Gegenüber die eigenen Reaktionen antizipiert“.[27] Der spezifische Typus der dieser Stufe entsprechenden moralischen Handlung ist ein Steigerungsgrad der Kooperation, die sich durch die Verfolgung der gegenseitigen Interessen charakterisieren lässt.[28] Also dominiert bei dieser Stufe nicht nur die steuernde Autorität von außen, sondern auch das eigene Interesse innerhalb eines Austausches.

Auch hier ist der Prozess einer wechselseitigen Interaktion feststellbar. Die zwischenmenschlichen Beziehungen lassen sich als marktspezifische Relationen kennzeichnen:

> Grundzüge von Fairness, Gegenseitigkeit, Sinn für gerechte Verteilung sind zwar vorhanden, werden aber stets physisch oder pragmatisch interpretiert. Gegenseitigkeit ist eine Frage von ‚eine Hand wäscht die andere’, nicht von Loyalität oder Gerechtigkeit.[29]

Die Hauptrolle innerhalb der wechselseitigen Beziehungen dieser Moralstufe wird vom gemeinsamen Interesse gespielt. Im Kontext dieser so geprägten

---

[23] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[24] Nach Kohlberg: „The Stage of Individual Instrumental Purpose and Exchange. 1. What is right is following rules when it is to someone's immediate interest. Right is acting to meet one's own interests and needs and letting others do the same. Right is also what is fair; that is, what is an equal exchange, a deal, an agreement. 2. The reason for doing right is to serve one's own needs or interests in a world where one must recognize that other have their interests, too." – bei Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 134.

[25] Vgl. Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, hrsg. von Wolfgang Althof unter Mitarbeit von Gil Noam und Fritz Oser, Frankfurt a. M. 1995, 129.

[26] Vgl. Lind, Georg: Entwicklung des Moralischen Urteilens, 15.

[27] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 24.

[28] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 176.

[29] Lind, Georg: Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens, 51.

Interessenlage kommt es in der Tat dazu, dass beide Partner etwas *füreinander* tun. Daraus ergibt sich auch die sittliche Fundierung des gemeinsamen Handelns: „Inhaltlich richtig ist, was auf konkreter gegenseitiger Übereinkunft beruht (instrumenteller Austausch).“[30] Es werden Regeln verfolgt, aber dies geschieht unter der Voraussetzung, dass sie dem Interesse eines der Marktpartner dienen. Die moralischen Handlungen erzielen bei dieser Stufe gegenseitige Befriedigung. Einerseits werden die eigenen Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen versucht, andererseits werden die anderen so behandelt, dass auch sie das Gleiche erreichen. Dabei ist als gerecht zu sehen, „was fair ist, was ein gleichwertiger Austausch, ein Handel oder ein Übereinkommen ist.“[31]

Die Gründe für ein richtiges Handeln auf dieser Stufe der moralpsychologischen Entwicklung stehen im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die Erfüllung von eigenen Interessen und Bedürfnissen in einer Welt erfolgen kann, in der erkannt werden muss, „dass andere Leute auch ihre eigenen Interessen haben.“[32] War bei der ersten Stufe das Bemühen um die Vermeidung der Strafe aus Angst vor den Folgen eigener Handlungen gegen autoritäre Regeln charakteristisch, nimmt das Merkmal der sittlichen Handlung bei der zweiten Stufe an Mut zur Steuerung der Dinge zum gegenseitigen Vorteil zu. Die große Interaktionsdiskrepanz zwischen äußerer Autorität (Umwelt) und der inneren schwachen Entscheidungsfähigkeit (Subjekt) lässt hier Platz für etwas mehr personale Urteilskraft, auch wenn das nicht anders als unter dem Zeichen des Markts, des gegenseitigen Kalküls geschieht. Gegenüber der ersten Stufe ist die zweite Moralstufe ein Schritt weiter auf der Skala der moralischen Urteilskompetenz. Während auf der ersten die „Komplementarität von Befehl und Gehorsam“ dominierte, wird dies auf der zweiten Moralstufe fortschrittlich durch eine „Symmetrie der Entschädigung“ ergänzt, wie J. Habermas im Zusammenhang zwischen dieser Stufe und der Gerechtigkeitsvorstellung hervorhebt.[33]

Die soziale Perspektive dieser Stufe bleibt weiterhin eine egozentrische. Es wird aber eingesehen, „dass die verschiedenen individuellen Interessen miteinander in Konflikt liegen, so dass Gerechtigkeit (in konkret-individualistischem Sinne) relativ ist.“[34] Zu dem Aspekt der Relativierung dessen,

---

[30] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 24.

[31] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 129. Vgl. Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[32] Dülmer, Hermann: Argumente, Bildung und Moral, 25.

[33] Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 177.

[34] Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, 129. Bei der Darstellung seiner moralpsychologischen Entwicklungstheorie bezieht sich Kohlberg oft auf die Kategorie der Gerechtigkeit, wie diese als grundlegendes Prinzip für das soziale Leben in der

was richtig innerhalb der gegenseitigen Interaktion ist, muss man anmerken, dass es durch Marktmentalität geprägt ist und dass es ohne weitere Fortschritte auf der sittlichen Skala ein niedriges Niveau für die relationalen Dimensionen des gemeinsamen Lebens bedeutet.

Wenn man jetzt die zwei Merkmale des Menschen – der im Sittlichen sozial bestimmt wird und bestimmend wirkt – auf der Stufe I vor Augen hat, kann man Folgendes festhalten: Es besteht zu wenig Gleichgewicht zwischen den inneren Elementen der sittlichen Handlung und den äußeren Einflussfaktoren. Es dominiert die Autorität von außen, es herrscht Angst vor den Folgen der Handlungen. Die Dominanz von außen wirkt gegen die Selbstbestimmung von innen. Die Umwelt *bestimmt* überwiegend die ethisch handelnde Person und zeigt ein deutliches Merkmal der Soziozentrik, während das Subjekt zu wenig seine Handlungen *bestimmend* wirkt und auf diese Weise ein Kennzeichen der Egozentrik sehen lässt.[35]

Für die Stufe II dieser präkonventionellen Moral gilt, sie beinhaltet einen höheren Schritt, bleibt aber im Bereich der Egozentrik und lässt einen Individualismus zu, der durch die Praxis des „do ut des" einen *Egoismus zu zweit* bedeutet. Ein Zusammenhang zwischen «bestimmt werden von außen durch die Umwelt» und «von innen bestimmend wirken auf die anderen» trägt auf der präkonventionellen Ebene den Charakter einer moralischen Urteilskompetenz, die nur über ein bescheidenes, für die Gestaltung des personalen und gemeinsamen Lebens unzureichendes Potenzial verfügen kann. Warum es so ist, soll in den nächsten Schritten mit Hilfe von sozialisationstheoretischen und theologisch-ethischen Einsichten erklärt werden.

1.2. Soziologisch: Sozialisation durch familiale Erziehung

Bei der moralpsychologischen Darstellung der ersten sittlichen Entwicklungsebene zeigt sich, welche Merkmale auf diesem Niveau der moralischen Urteilskompetenz des heranwachsenden Menschen eine zentrale Rolle spielen. Nun ist der Frage nachzugehen, wie sich die spezifischen Komponenten dieser Ebene bilden und entwickeln. Es wird allgemein in den soziologischen Studien erkannt, dass das Menschenbild und das Bild

---

Gesellschaftsphilosophie von J. Rawls theoretisiert wird. Vgl. Van der Ven, Johannes: Sittliche Bildung in der Kirche, in: Conc(D) 23 (1987), 254-260, 260.

[35] *Soziozentrik* und *Egozentrik* sind Lebenssituationen, in denen die Umwelt, bzw. die Gesellschaft gegen positive moralische Entwicklung des Individuums und in denen die Individuen gegen eine engagierte Mitgestaltung der Umwelt spielen können. Beide Aspekte sind in einer sittlichen Bildung der heranwachsenden Menschen zu vermeiden. Ausführlicher dazu Van der Ven, Johannes: Sittliche Bildung in der Kirche, 255f.

der Gesellschaft an der Basis der Sozialisationsforschung und entsprechend grundlegend für die Ergebnisse stehen.[36] Eine festgelegte moralische Entwicklungsebene lässt sich in ihrer Entstehung und Entwicklung mit der Hilfe eines umfassenden Modells der Sozialisation erklären, das sich als „produktive Verarbeitung der inneren und äußeren Realität" bezeichnen lässt.[37]

Für den heranwachsenden Menschen sind die Sozialisationsbedingungen von großer Bedeutung, da sie sein ganzes Leben im Kontext eines Interaktionsprozesses begleiten. In den folgenden Gedankenführungen werden nicht soziologische Theorien vor- oder dargestellt, sondern vielmehr die gesellschaftlichen Phänomene und Faktoren hinsichtlich der Lebensbedingungen für die personale Entwicklung des Menschen mit Hilfe von sozialpsychologischen Einsichten untersucht. Gegen alle pessimistischen, zum Teil ideologischen (Vor)Urteile, die den Wert und die Bedeutung der Familie für die Entstehung und Entwicklung des heranwachsenden Menschen in den heutigen Gesellschaften ablehnen oder mindern,[38] sprechen die wissenschaftlichen Ergebnisse für die bedeutende Rolle der Familie im Sozialisationsprozess des Kindes. Ihr Stellenwert im Leben der Gesellschaftsmitglieder hat sich während der historischen Veränderungen der letzten Jahrzehnte erheblich gewandelt. „Sie ist aber auch unter den heutigen Bedingungen die wohl entscheidende und nach zeitlicher Dauer und Intensität wichtigste Institution im Sozialisationsprozess. Wie in einem Mikrokosmos spiegeln sich in der Familie schon von frühester Kindheit auf materielle und soziale Lebensbedingungen, die im Umgang von Eltern und Kindern miteinander interpretiert und verarbeitet werden."[39] In diesem Kontext gilt es festzuhalten, dass die Basiselemente einer moralischen Entscheidungskompetenz im Mikrokosmos des gesamten gesellschaftlichen Zusammenlebens, d.h. in der Familie entstehen und sich dort weiter entwickeln. Schon in dieser Lebensphase des heranwachsenden Menschen ist die soziale Dimension seines sittlichen Handelns zur Kenntnis zu nehmen.

---

[36] Vgl. Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 17f.

[37] Die Entscheidung für dieses Modell wurde durch die Argumente seines Autors, Klaus Hurrelmann, angeregt, vor allem weil dieses Modell die klassischen und in der letzteren Zeit neu dargelegten entwicklungs- und sozialpsychologischen Sozialisationstheorien in einem einheitlichen Konzept integriert. Ausführliche Darlegungen des Autors bei Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 63-69.

[38] Vgl. Hochschild, Michael: Theologische Holzwege, in: ThGl 90 (2000), 317-329, bes. 321 hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Familie und Erlebnisgesellschaft; Nave-Herz, Rosemarie: Der Wandel der Familie seit dem zweiten Weltkrieg. Eine soziologische Analyse, in: Bachl, Gottfried (Hrsg.): Familie leben. Herausforderung für kirchliche Lehre und Praxis, Düsseldorf 1995, 62-80, 63.

[39] Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 104.

Im Lebensbereich der Familie macht das Kind eine erste bedeutende Erfahrung der *prosozialen* Verhaltensweise oder eben nicht.[40]

Für eine korrekte Beurteilung der präkonventionellen Moralebene sind die Sozialisationsbedingungen zu berücksichtigen. Das Menschen- und Gesellschaftsbild, das zu den Merkmalen der von Gehorsam und Egoismus dominierten moralischen Urteilsfähigkeit geführt hat, lässt sich als statisch innerhalb von hierarchisch strukturierten Lebensbedingungen sehen.[41] Das konkrete Leben, sowohl der einzelnen Menschen als auch im gesellschaftlichen Zusammenhang, entsteht und entwickelt sich unter einem dynamischen Menschenbild und unter dem instabilen Charakter der sozialen Strukturierungen.[42] Ein komplexer Interaktionsprozess innerhalb der Familie ist der entscheidende Faktor für die Bildung der sittlichen Fähigkeit des heranwachsenden Menschen. Gerade im Kontext dieser Interaktion von vielfältigen Bedingungen dem heranwachsenden Menschen gegenüber soll man sich fragen: Wie erwirbt er die Fähigkeit, auf seine eigene Entwicklung und die der Umwelt bestimmend zu wirken? Dabei sind zwei Grundaspekte zu präzisieren: die Akteure und die Lebensbedingungen.

In Zusammenhang mit den Akteuren innerhalb der primären Sozialisation sollte man zuerst Abstand von herrschaftsgeprägten Vorstellungen nehmen, denen zufolge in der Familie die Hauptrolle im Prozess der «Vergesellschaftung der Kinder» allein die Eltern, nur der Vater oder nur die Mutter besäßen, während die zu sozialisierenden Kinder kaum eine Rolle zu spielen hätten. Ein solches Modell ist heute überholt oder besteht noch in Gesellschaften mit kaum entwickelten demokratischen Werten. Hauptakteure der Sozialisation im familialen Lebensbereich sind sowohl die Eltern als auch die Kinder mit unterschiedlichen Rollen und Fähigkeiten. Zu den

---

[40] Vgl. FTHENKIS, WASSILIOS E.: Familienentwicklung. Grundlagen anthropologischer und psychologischer Forschung, in: BACHL, GOTTFRIED (Hrsg.): Familie leben., 81-111, 83 und 85.

[41] Die Bilder von Mensch und Gesellschaft hängen in ihren Eigenschaften von historischkulturellen Gegebenheiten ab. So konnte E. Durkheim ein stabiles und in seinen Strukturen ein im funktionalen Sinn gutes Bild der Gesellschaft entwerfen. Dementsprechend wurde das Kind *vergesellschaftet,* je nach den sozialen Interessen. Der heranwachsende Mensch hat dabei eine ziemlich passive Rolle. Etwas später entwirft T. Parsons seine strukturell-funktionale Theorie, in der die Hauptrolle im Sozialisationsprozess der wachsenden Person zukommt, die lernt, wichtige Rollen in der Gesellschaft zu übernehmen. Vgl. PEUCKERT, RÜDIGER: Sozialisation, in: GSoz, 321-325, 323f. Zum Beitrag von G. H. Mead im Bereich der Sozialisationstheorien bei HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 22.

[42] Die Wertewandelforschung erklärt diese Aspekte unter dem Begriff der sozialen Konstellation, in der gegenseitige Einflussphänomene zwischen Individuen und Umweltstrukturen ablaufen. Vgl. HEIDERICH, ROLF / ROHR, GERHART: Wertewandel: Aufbruch in das Chaos oder neue Wege?, München 1999, 7ff.

Eltern ist zu sagen, dass die Väter und die Mütter im gleichen Maße gemeinsame erzieherische Kompetenzen und deshalb auch gleiche Verantwortung haben.[43] Wenn zwischen den Eltern, zwischen Vätern und Müttern, große Unterschiede existieren, hängt das meistens von deren eigener Biografie und dem erreichten Bildungsniveau im gegebenen soziokulturellen Kontext ab.[44] Ähnliches ist auch in Bezug auf die sittlichen Fähigkeiten der Kinder festzustellen. Es wurde schon von Kohlberg durch zahlreiche Untersuchungen bewiesen, dass Mädchen und Jungen gleiche Basiskompetenzen für eine moralische Entwicklung zeigen.[45]

Die neueren Studien im Bereich der Sozialisationsforschung haben die Familie nicht mehr nach schichtspezifischen Bedingungen gesehen,[46] sondern ein Forschungsmodell der lebenslagespezifischen Sozialisation entwickelt.[47]

> Ein Schwerpunkt der schichtspezifischen Sozialisationsforschung war ihre *Fixierung auf das Konzept der ‚sozialen Schicht'*. Unter einer sozialen Schicht wird allgemein eine solche Teilgruppe der Gesellschaft verstanden, deren Mitglieder bestimmte gemeinsame Merkmale besitzen und sich dadurch von anderen Teilgruppen nach ihrer Position in der Sozialstruktur unterscheiden. Im Hintergrund steht meist ein Rangordnungsmodell: Der Schichtbegriff impliziert die Vorstellung einer gestuften Schichtung im Sinne einer hierarchischen Anordnung statusverschiedener Bevölkerungsgruppen mit horizontal verlaufenden Grenzlinien.[48]

An Stelle der sozialen Schicht sollte man die «soziale Lebenslage» der Familie wahrnehmen, um die wechselseitigen komplexen Lebensbedingungen für die Beurteilung von Sozialisationsfähigkeiten der Eltern und der Kinder realistischer einzuschätzen.

> In die Analyse der Lebensbedingungen muss dabei eine Vielzahl von Indikatoren eingehen, um ein breites und differenziertes Spektrum von Bestimmungsfaktoren zu erhalten. Gleiche Lebenslagen sind jeweils durch eine spezifische

---

[43] Dieser Aspekt wurde untersucht und mit neuen Forschungsmethoden wissenschaftlich belegt. Vgl. FTHENKIS, WASSILIOS E.: Familienentwicklung, 83f.

[44] Vgl. FTHENKIS, WASSILIOS E.: Familienentwicklung, 85-86.

[45] „Die starke These, es gäbe – in einem biologischen Sinn – eine maskuline und eine feminine Moral, kann zwischenzeitlich als widergelegt gelten. Nunner-Winkler wies nach, dass junge Männer bezüglich der Abtreibungsproblematik zwar prinzipienorientierter urteilten als die Frauen, dass aber in Fragen der Problematik von Wehrdienstverweigerung genau das Umgekehrte der Fall war: hier argumentierten die Frauen kurz und bündig mit formalen Prinzipien." – BUCHER, ANTON A.: Die Moraltheorie von Lawrence Kohlberg als Paradigma für Moraltheologie und religiös-sittliche Erziehung, in: EID, VOLKER (Hrsg.): Moralische Kompetenz: Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt, Mainz 1995, 37-75, 57.

[46] Vgl. HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 108ff. und besonders die graphische Abbildung Nr. 3 auf Seite 109; PEUCKERT, RÜDIGER: Sozialisation, 323.

[47] Vgl. HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 112ff.

[48] BOLTE, K. M. / HRADIL, S.: Soziale Ungleichheit, Opladen 1984, 30 – zitiert von HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 112.

> Kombination von Ausprägungen dieser Indikatoren gekennzeichnet. Für die Sozialisationsforschung ist es wichtig, danach zu fragen, wie Menschen in gleicher oder verschiedener Lebenslage ihre Lebens-bedingungen wahrnehmen und interpretieren, um Rückschlüsse auf die subjektiven Formen und Mechanismen der Verarbeitung der äußeren Realität zu gewinnen.[49]

Dem Modell der «sozialen Lebenslage» folgend werden vielfältige Faktoren analysiert, die Bedeutung für familiale Sozialisation haben. Das sind neben anderen die Arbeitserfahrungen und die Berufsbedingungen.[50] Neben den Arbeitsbedingungen sind in der Familie die Rollenstrukturen zu berücksichtigen. Die analytischen Ergebnisse zeigen, dass die Persönlichkeitsentwicklung der Kinder in Zusammenhang mit vielfältigen sozialen Interaktionsvorgängen, vermittelt in der und durch die Familie, erfolgt. Negative und positive Aspekte können hierzu beschrieben[51] werden.

a) Negative Aspekte weisen darauf hin, dass prekäre Arbeitsbedingungen einschränkende Bestimmungsfaktoren und negativ bestimmende Fähigkeiten bei den Kindern verursachen. Ausgangspunkt für die Sozialisationsprozesse in der Familie sind restriktive Arbeitserfahrungen. Diese führen zu Armutssituationen, in denen ungünstige Lebensbedingungen entstehen. Daraus ergeben sich für Eltern und Kinder Phänomene mit sittlicher Relevanz. So haben die Eltern eine *konforme Wertorientierung* und in diesem Kontext kann die Familie nur innerhalb eines statusbezogenen Rollensystems leben. Weiter ergibt sich aus diesen restriktiven Faktoren ein geschlossenes Interaktions- und Kommunikationssystem. Die bescheidenen persönlichen Fähigkeiten der Familienmitglieder lassen sich z.B. an einem restringierten Sprachmuster ablesen. Die Möglichkeiten, individuelle Absichten, Gefühle und Beziehungen ausdrücklich zu formulieren, sind beschränkt.

Andere Phänomene, die das Verhalten der Eltern den Kindern gegenüber bestimmen, ergeben sich aus diesen Lebenssituationen: Ihr Kontrollverhalten

---

[49] HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 114.

[50] Mehr dazu mit theoretischen Einsichten und mit empirischen Daten bei HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 114-117. Hier weist der Autor auf unterschiedliche Forscher und Studien hin. Ferner zu diesem Thema bei PEUCKERT, RÜDIGER: Sozialisation, 323: „Die aus der Kritik am Schichtkonzept hervorgegangene (erweiterte) *sozialstrukturelle Sozialisationsforschung* hat – neben den traditionellen Schichtmerkmalen, der Wohnlage, Wohnsituation, Infrastrukturversorgung u. a. – besonders die Bedeutung der beruflichen Arbeitsbedingungen der Eltern für die Perpetuierung intergenerationaler sozialer Ungleichheit hervorgehoben. Dem familialen Rollensystem wird dabei die vermittelnde Funktion zwischen den Arbeits- und Lebenserfahrungen der Eltern und der Persönlichkeitsentwicklung der Kinder zugesprochen."

[51] Die folgende Beschreibung basiert auf einer Abbildung von Hurrelmann, der darin die Ergebnisse mehrerer Untersuchungen zusammenstellt, HURRELMANN, KLAUS: Einführung in die Sozialisationstheorie, 120, Abbildung Nr. 4.

bleibt statusbezogen und dementsprechend kontrollieren die Eltern, ob ihre Kinder festgelegte Verhaltensregeln einhalten. Weiter spielen die Eltern eher die Rolle der Fernbeobachtung von Kinderverhaltensweisen anstelle einer kommunikativen Interaktion mit ihren Handlungen. Es ist dabei fast selbstverständlich, dass die Eltern in ihrem Verhalten machtorientiert sind und nicht selten körperliche Kontrolltechniken anwenden. Insgesamt lassen sich für die Kinder wenige kognitive und soziale Förderungsfaktoren in Bezug auf ihre Persönlichkeitsentwicklung sehen.

b) Positive Aspekte zeigen andere Abläufe zu Gunsten einer moralischen Entwicklung und höherer sittlicher Kompetenz. Durch selbstständige Arbeitserfahrungen werden privilegierte Lebensbedingungen geschaffen. So entsteht für die Eltern die Möglichkeit einer *selbst bestimmenden Wertorientierung*, welche die Gestaltung des familialen Lebens nach personenbezogenen Werten fördert.

Das Rollensystem der Familie hat im Mittelpunkt die handelnden Personen, was die Fähigkeit für ein offenes Interaktions- und Kommunikationssystem bewirkt. Hier lässt sich die Positivität eines gelungenen Familienlebens weiter am Sprachmuster erkennen: elaboriertes Sprachmuster mit Vielfalt verfügbarer grammatikalischer Konstruktionspläne, mit kontextunabhängigem Sprachgebrauch und zahlreichen Möglichkeiten der sprachlichen Formulierungen.

Am Beispiel der Sprachfähigkeiten zeigen sich Merkmale einer persönlichen Entwicklung, die vor allem die Beziehungen zu anderen Personen fördert. Unter solchen Lebensbedingungen haben die Eltern gegenüber ihren Kindern ein solches Kontrollverhalten, das großen Wert auf die Förderung der eigenen Fähigkeiten legt. So veranlassen sie kreative und individuelle Ausdrucksmöglichkeiten der Kinder. Sie nehmen an erster Stelle Rücksicht nicht auf das Verhalten der Kinder und dessen Folgen, sondern vorwiegend auf die Absichten, die den Handlungen der Kleinen zu Grunde liegen. Dabei wird das Gewissen der heranwachsenden Menschen geachtet und es gefördert, wobei eine wichtige Rolle das offene Gespräch spielt. Der positive Duktus dieses Modells führt zu vielfältigen kognitiven und sozialen Anregungen für kindliche Persönlichkeitsentwicklung.

Für ein tieferes Verständnis der sozialen Dimension innerhalb des primären Entwicklungsstadiums der moralischen Kompetenz sollen, so weit es möglich ist, alle Faktoren genannt werden, welche die primäre Bestimmung der Sozialisation in der Familie mitprägen. Dabei sind zwei Bereiche zu unterscheiden. Der direkte Bereich bezieht sich unmittelbar auf die Familienmitglieder und deren nahe Relationen. Hier kann man sich auf

das Konzept von Netzwerken[52] im Kontext der idealtypischen Darstellung der Familie berufen. Im Mittelpunkt steht der Familienkern mit Mutter, Vater, Kindern. Jedes Mitglied hat dann seinerseits das eigene Netzwerk, in dem Beziehungen zu Nachbarschaft, Gemeinde, Kollegen, Freundes- oder Schulkameradennetzwerken erlebt werden. Neben diesem direkten ist der indirekte Bereich zu erwähnen, der zwar von ferne, jedoch wirksam die Sozialisationsprozesse in der Familie beeinflusst. Wird die Familie als wichtiges soziales System im komplexen Prozess der Sozialisation verstanden,[53] in der innerfamiliale Interaktions- und Kommunikationsphänomene bestimmt werden und bestimmend wirken auf alle Mitglieder, so kommt noch eine ganze Palette von Faktoren mit Einflussfunktionen hinzu. Diese Faktoren bilden die Familienumwelt; einerseits gibt es die sozialstrukturellen Rahmenbedingungen, die lebenslagespezifisch und unterschiedlich ausgeprägt sind: Arbeitsbedingungen, materielle, soziale und ökologische Lebensbedingungen; andererseits gibt es die Umweltbereiche, die als „Miterzieher“ und „Mitsozialisatoren“ eine nicht zu übersehende sozialisationsrelevante Funktion haben: organisierte Erziehungseinrichtungen, informelle Freundes- und Gleichaltrigengruppen, Massenmedien der Unterhaltung und Kommunikation.[54]

In Bezug auf das primäre Entwicklungsstadium der moralischen Kompetenz haben die sozialisationstheoretischen Einsichten gezeigt, dass der im Sittlichen sozial bestimmte und bestimmende Mensch seine ersten sittlichen Erfahrungen im Kontext der familialen Sozialisationsprozesse macht und sich dort weiter entwickelt. Die dynamische Dimension des Menschen- und Gesellschaftsbildes verbietet ein statisches und einfaktorielles Verständnis der Sozialisationsprozesse. Vielmehr fordert diese Dimension ein komplexes und differenziertes Verfahren für die Beurteilung der moralisch relevanten Entwicklung. Mitgestaltung der Persönlichkeit des heranwachsenden Menschen ist das Ergebnis der aktiven und relationalen Teilnahme der Familienmitglieder und der Familienumwelt im Kontext gesellschaftlicher komplexer Faktoren. Die Qualität der sittlichen Entwicklungsstufen wird nicht naturgegeben gesichert oder bestimmt, sie ist nicht das Ergebnis der rein biologischen, psychologischen oder sozialen Entwicklung, sondern sie ist das Resultat relationalen Zusammenlebens, begleitet von Chancen und Risiken. Diese Qualität lässt sich am Grad der produktiven Verarbeitung der inneren und äußeren Realitäten in menschlicher Existenz messen.

---

[52] Vgl. die Abbildung Nr. 10 bei Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 242.

[53] Vgl. Peuckert, Rüdiger: Sozialisation, 322; Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 137.

[54] Im einzelnen dazu bei Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, 105.

Wozu diese sozialisationstheoretischen Ansichten dienen, wird im folgenden Abschnitt beleuchtet. Hier werden theologisch-ethische Überlegungen zum primären Entwicklungsstadium der moralischen Kompetenz vertieft.

1.3. Theologisch-ethisch: von außen bestimmte Sittlichkeit

Die Rede von der sozialen Dimension der Metanoia kann auf das Konzept der moralischen Kompetenz in einer pluralen Welt nicht verzichten. Die Entstehung und die Entwicklung der sittlichen Urteilsfähigkeit lassen sich in verschiedenen Stufen festlegen, die von diversen *sozialen* Merkmalen gekennzeichnet sind. Theologisch-ethische Überlegungen müssen die Tatsache berücksichtigen, dass die Werdung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem sittlichen Handeln nicht individuell und statisch, sondern innerhalb eines sozial komplexen und dynamischen Interaktionsprozesses stattfindet. Spezifische Elemente der katholischen Moraltheologie[55] sollen hier im Zusammenhang mit den humanwissenschaftlichen Einsichten angesprochen werden.

Eine Gruppe von Forschern hat in einer interdisziplinären Studie[56] die Elemente des religiösen Urteils im Sinne der moralischen Entwicklungstheorie von L. Kohlberg zusammengefasst und festgestellt, dass für ein primäres Entwicklungsstadium der moralischen Kompetenz die Orientierung *an vollständiger Determination* (Deus ex machina) und an der Denkmentalität von *do ut des* charakteristisch ist.[57] Für das Verständnis der

---

[55] Vgl. Rotter, Hans: Der Grundansatz der Moraltheologie, in: Fonk, Peter / Zelinka, Udo (Hrsg.): Orientierung in pluraler Gesellschaft: ethische Perspektiven an der Zeitenschwelle (FS zum siebzigsten Geburtstag von Bernhard Fraling), Freiburg Schw. – Freiburg 1999, 13- 21. Als Hauptthemen der Moraltheologie nennt der Autor im Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Liebe vier Themen: *Freiheit* – 16f., *Gerechtigkeit* – 17f., *Sünde und Gewissen* 17f.

[56] Oser, Fritz / Gmünder, Paul / Fritzsche, Ulrich: Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils, in: Lind, Georg (Hrsg.): Moralische Entwicklung und soziale Umwelt, Konstanz, überarbeitete Neuauflage 2000, 24-37.

[57] So die Ergebnisse der moralpsychologischen Studie für die präkonventionelle Ebene: „*Stufe 1*: *Orientierung an vollständiger Determination (deus ex machina)* – Der Mensch ist dem Handeln Gottes als einer ultimativen Macht ausgeliefert. Er weiß Gottes Gründe nicht. (‚Gott weiß schon, was er tut') Der Mensch handelt, weil Gott ihn handeln macht. Die Reaktionen des Menschen auf Gottes Handeln sind eindimensional und blind reagierend. Gottes Eingreifen in der Welt wird meistens als Belohnung oder Strafe aufgefasst. Gott kann nicht zugleich überall eingreifen. Deshalb: Jeder kommt einmal an die Reihe. *Stufe 2. Orientierung an Do ut des.* Das Verhältnis Gott-Mensch wird aus eigenem Interesse aktiv gegen Gott. Präventivfunktion von Lohn und Strafe. Prüfverhältnis in Bezug auf gegenseitige Loyalität. Geschichtliche Kausalnaivität. Aufspaltung in zwei Bereiche: Gott und Welt – wobei Gott nur unter gewissen Bedingungen (‚wenn es ihm zuviel wird') in die Welt eingreift. (‚man muss aufpassen, dass diese Bedingungen nicht entstehen') Gott will das Beste für

moralischen Kompetenz auf diesem Niveau ist ein Unterschied innerhalb der religiösen Dimension kritisch hervorzuheben. Bei den Kindern oder allgemein bei den Menschen, die sich im moralischen Handeln auf dieser Ebene befinden, hat man mehr mit Religiosität als mit Glauben zu tun.[58] In diesem Kontext wird Religiosität als *Reaktion* des Menschen auf die äußere Welt gelebt, in der Phänomene und Ereignisse, Autoritäten und sogar soziale Lebensbedingungen mit der Existenz und Wirkung von göttlichen (fremden?) Mächten in Verbindung gebracht werden. Hier ist nicht der jüdisch-christliche Glaube zu finden, in dem Gott persönliche Beziehungen zum Heil der Menschen im Horizont des Reiches Gottes erscheinen lässt. Auf das Heilsangebot und den Ruf Gottes antworten die Christen durch ihr konkretes Leben, gestaltet im Licht des Glaubens. Wenn Christen ihr Handeln nach Kriterien wie Strafe und Belohnung von Seiten Gottes orientieren, zeigen sie eine Gleichgewichtsstörung des Glaubens, in dem traditionelle, oft volkstümliche und naive Religiosität mehr Gewicht als die personalen und gemeinschaftlichen, durch *Ratio* vertieften Glaubensüberzeugungen haben. Darin wird das Leben und seine Gestaltung nicht als Geschenk Gottes empfunden und erfahren, sondern es muss den *göttlichen* Mächten geraubt werden: durch Unterwerfung (Gehorsam, Angst) oder durch merkantile religiös praktizierte Verhandlungskunst.[59]

Der Zusammenhang zwischen dem Werdeprozess des Menschen und den konkreten Lebensbedingungen der Umwelt hat starken Einfluss auf die Bildung von moralischen Vorstellungen auch Gott, den Mitmenschen und der Gesellschaft gegenüber. Zu diesem Aspekt hebt Franz Furger die Bedeutung der *Existentialien* des Menschseins hervor.[60] Für dieses Stadium der Moralkompetenz ist der Wesenszug *Leib-Geist* der menschlichen Person von Bedeutung. Die Merkmale der präkonventionellen moralischen Entwicklungsebene

den Menschen. Deshalb versucht der Mensch, Gottes Gunst zu gewinnen." – OSER, FRITZ / GMÜNDER, PAUL / FRITZSCHE, ULRICH: Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils, 32.

[58] Man muss an die Religionslage in den Regionen denken, wo keine kritisch-historische Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie (im Sinne von *fides et ratio)*, zwischen Kirche und Gesellschaft, wie das im christlichen Westen gegenüber Herausforderungen der Aufklärung und der Moderne stattgefunden hat. Gemeint sind im Hintergrund die Lagen der christlichorthodoxen Gebiete, wie z.B. die Situation von Rumänien im 7. Kapitel dieser Arbeit aufgegriffen wird.

[59] Daraus ergibt sich eine misslungene Symbiose zwischen naturgegebener Ontogenese und volkstümlicher Phylogenese im religiösen Bereich in dem Sinne, dass man das Wohlwollen Gottes durch religiöse Praktiken zu erzwingen versucht.

[60] Vgl. FURGER, FRANZ: Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt 1988, 29-37. Zu den *Existentialien* des Menschseins gehören der Wesenszug *Leib-Geist,* die soziale Beziehung *Person-Gemeinschaft* / *Person-Gesellschaft* und der *Transzendenzbezug*; DERS.: Zum theologischen Menschenbild, in: SCHLAGHECK, MICHAEL (Hrsg.): Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder, Paderborn 1997, 20-45, 21-30.

und die charakterlichen Elemente aus dem Interaktions- und Kommunikationsprozess innerhalb der primären Sozialisation in der Familie und Familienumwelt entwickeln sich als positive oder negative je nach dem Grad der menschlichen und religiösen Erfahrung im familialen Kontext. Hier ist festzuhalten: Die Armut im materiellen, kulturellen, sozialen und religiösen Lebensbereich hat wieder die Armut – d.h. niedriges Moralniveau – zur direkten Folge im Bereich der moralischen Urteilskompetenz.[61]

Wenn man die Kennzeichen der heteronomen Moralität mit einigen Hauptthemen der christlichen Ethik[62] in Verbindung bringt, lassen sich folgende Feststellungen treffen:

– Im Vergleich mit dem christlichen grundlegenden *Prinzip der Liebe* herrscht die Egozentrik und die Soziozentrik im Sinne eines Individualismus, der Liebe braucht und verlangt, der aber nicht fähig ist, Liebe zu schenken. *Freiheit* wird individualistisch verstanden und erlebt.

– Hinsichtlich der biblischen *Gerechtigkeit* sind die Christen auf dieser Ebene bereit, die Rechte und Interessen aus Angst vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung zu verfolgen. Aber im Konfliktfall, z.B. zwischen Gerechtigkeit und autoritären Mächten, würden sie sich weniger für die Menschenrechte einsetzen können.

– Bezüglich des *Gewissens* im gleichen Kontext ist hier anzumerken, dass eine heteronome Autorität mehr als die eigene moralische Kompetenz und Verantwortungsübernahme im sozialen Handeln entscheidet. Das Gewissen ist dabei den dominierenden externen Mächten ausgeliefert.

– Zum Thema *Sünde* können die Menschen auf dieser Ebene zwar Schuldgefühle empfinden, Schuldkomplexe haben und von solchen gequält werden, aber in der Wirklichkeit fehlt die Fähigkeit für personale Verantwortung. Diese wird fast automatisch auf die Einflussfaktoren von Außenwelt verlagert: Personen oder Strukturen und Institutionen. In ihrem Schuldbekenntnis werden eher die Sünden anderer Menschen genannt.

Eine tiefere Art, Religion und Glaube zu verstehen und zu erfahren, vermittelt in der Familie und in der Familienumwelt, vor allem in den kirchlichen Gemeinden, kann wichtige Änderungen auf dieser Ebene in Gang bringen. Eine *prosoziale* Dimension der Liebe fängt schon in den ersten Jahren der menschlichen Existenz an. Darauf wird später weiter an der Persönlichkeitsentwicklung des heranwachsenden Menschen gebaut.[63]

---

[61] Vg. FURGER, FRANZ: Zum theologischen Menschenbild, 24.

[62] Vgl. ROTTER, HANS: Der Grundansatz der Moraltheologie, 14ff.

[63] Ausführlicher zu dieser Thematik s. das Kapitel 3: *Glauben-lernen: Selbstsozialisation durch Fremdsozialisation* bei GROM, BERNHARD: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, vollständig überarbeitete, fünfte Auflage, Düsseldorf 2000, 86-114.